Münster.1933.№23 Phil. Diss.

Englische Philologie

DAS VERHÄLTNIS JOHN DONNES ZUR SCHOLASTIK UND ZUM BAROCK

EINE UNTERSUCHUNG ZU DEN ANFÄNGEN DES ENGLISCHEN BAROCK

JOSEPH KORTEMME

DAS VERHÄLTNIS JOHN DONNES ZUR SCHOLASTIK UND ZUM BAROCK

EINE UNTERSUCHUNG ZU DEN ANFÄNGEN DES ENGLISCHEN BAROCK

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
AN DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN
FAKULTÄT DER WESTFÄLISCHEN
WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU MÜNSTER

VORGELEGT VON

JOSEPH KORTEMME
AUS LAER, BEZIRK MÜNSTER

MÜNSTER (WESTF.) 1933
DRUCK DER WESTFÄLISCHEN VEREINSDRUCKEREI AKT.-GES.

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Juni 1932.

Dekan: Professor Dr. Wackernagel
Referent: Professor Dr. Keller

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

MEINEN ELTERN

Inhaltsverzeichnis

Seite

I. Einleitendes über Scholastik und Barock 7

II. Donne's erstes Zusammentreffen mit Scholastik und Barock . . . 16

III. Scholastik und Barock in Gehalt und Gestalt der Dichtungen . . 26

1. Die Jugenddichtung 26

2. Gesellschaftspoesie 30

3. Die Anniversaries, Obsequies und Epicedes 36

4. Religiöse Dichtung: antithetischer Stil 44

IV. Natur und Naturphilosophie 53

V. Staatslehren 59

VI. Scholastische Methode 64

VII. Erkenntnistheoretische Probleme 67

VIII. Zusammenfassung 82

Bibliographie.

Donnes Werke.

Gedichte.

The Poems of John Donne. — Edited from the old editions and numerous manuscripts with introduction & commentary by H. J. C. Grierson. Oxford. at the Clarendon Press 1929. In two vols. I: The Text of the Poems with Appendices. II: Introduction and Commentary.

Complete Poetry and Selected Prose. — Ed. by J. Hayward. London 1930.

Prosa.

Biathanatos. — A Declaration of that Paradoxe, or Thesis, that Selfe-homicide is not so Naturally Sinne, that it may never be otherwise. Wherein The Nature, and the extent of all those Lawes, which seeme to be violated by this Act, are diligently surveyed. Written by John Donne. London Printed by John Dawson 1644. Ristampe 1700.

Devotions upon Emergent Occasions. — by John Donne Late Dean of Saint Paul's. Ed. by John Sparrow. Cambridge at the Univ. Press XDCCCCXXIII.

Essayes in Divinity. — by the late Dr. Donne. Being Several Disquisitions, Interwoven with Meditations and Prayers: Before he entred into Holy Orders, Now made publick by his son J. D. Dr. of the Civil Law. London, Printed by T. M. for R. Marriot. 1651. Ed. A. Jessopp. 1855.

Conclaue Ignati: In Hayward. — Complete Poetry and Selected Prose.

Pseudo-Martyr. — Wherein out of certaine Propositions and Gradations, This Conclusion is euicted, That those which are of the Romane Religion in this Kingdome, may and ought to take the Oath of Allegeance. London. Printed by W. Stansby for W. Burre, 1610.

Sermons. — in The Works of John Donne. D. D. Dean of Saint Pauls 1621—1631 — With a memoir of his life. By H. Alford 6 vols. London MDCCCXXXIX.

Donne's Sermons Selected Passages, with an essay by Logan P. Smith. Oxford MDCCCCXIX.

Biographien und Abhandlungen.

Alford H.: In Collected Works of Donne. vol. I.

Courthope W. J.: In: A History of English Poetry. vol. III, chap. VIII p. 147—168. London 1924.

Fausset H. P.: John Donne. London 1924.

Gosse E.: The Life and Letters of John Donne, Dean of St. Paul's. Now for the first time revised and collected. vols. 2. London 1899.

Grierson H. J. A.: In: The Poems of John Donne — vol. II.

Harrison J. S.: Platonism in Englisch Poetry. New-York 1903.

Jessopp A.: John Donne. London.

Johnson: Lives of the Poets. Cowley. vol. 1. 1779.

Keynes G.: Bibliography of the works of John Donne. Baskerville Publications 1914.

Lightfoot J. B.: Donne, the Poet-Preacher. 1877.

Melton W. F.: The Rhetoric of John Donne's verse. Dissert. Baltimore 1906.

Praz M.: Secentismo e Marinismo in Inghilterra. John Donne—Richard Crashaw. Firenze 1925.

Ramsay M.: Les Doctrines Médiévales chez Donne, le poète métaphysicien de l'Angleterre. Oxford 1924.

Simpson M.: A Study of the Prose Works of John Donne. Oxord 1924.

Zeitschriften.

Aronstein P.: John Donne als Dichter — Anglia — XLIV (XXXII) 2.

Bredvolt L. I.: The Religious Thought of J. Donne in Relation to Mediaeval and Later Traditions, — Studies in Shakespeare, Milton and Donne. New-York. 1925.

Dowden E.: The Poetry of John Donne. — The Fortnightly Review — New Series, vol. XLVII. Print. in New Studies in Lit. 1895.

Fathers of Literary Impressionism. Quaterly Reviev. vol vol. CLXXXV. p. 173.

Gosse E.: The Poetry of John Donne. — The New Review. — vol. IX. p. 263.

John Donne and his Contemporaries. — Quaterly Review. vol. CXCII, p. 217.

Minto W.: John Donne. — The Nineteenth Century. vol. VII.

Stephen Leslie: John Donne. — National Review. — vol. XXXIV. p. 595.

Symons A.: John Donne. — The Fortnightly Review. — New Series. vol. LXVI. P. 734.

I. Kapitel.

Einleitendes über Scholastik und Barock.

John Donne, das Haupt der Schule des „Metaphysical Wit", hat von Anfang an bei bedeutenden Kritikern der englischen Literaturgeschichte Beachtung gefunden. Die ersten, wie Dryden,[1]) Samuel Johnson,[2]) Hazlitt,[3]) Hallam[4]) und Masson,[5]) betonen die Vorherrschaft philosophischer Spekulationen in seinen Dichtungen. Das Ergebnis ihrer Untersuchungen ist meistens negativ. So hebt Dryden tadelnd hervor:

„Donne affects the metaphysics, not only in his satires, but in his amorous verses, where nature should reign; and perplexes the minds of the fair sex with nice speculations of philosophy, when he should engage their hearts, and entertain them with the softnesses of love."[6])

Eine positive Würdigung fand Donne seit dem 19. Jahrhundert. Als mit der Romantik das Einfühlungsvermögen in literarische Epochen und Persönlichkeiten erwachte, beschäftigte man sich auch mit jenen Dichtern der englischen Renaissance, welche bisher wenig bekannt waren. Es wurden dann auch seine von E. Gosse und H. Alford neu herausgegebenen Prosaschriften mehr berücksichtigt. Unter den neuen Kritikern entstand die Frage nach der geistesgeschichtlichen Einordnung Donnes. Viele erkannten in ihm einen typischen Vertreter der Renaissance, wobei man unter Renaissance im Sinne Burckhardts die Epoche verstand, in der das Gemeinschaftsgefühl des Mittelalters verloren gegangen und eine größere Absonderung kraftvoller Individuen in die Erscheinung trat. So sehen Palmer,[7])

---

[1]) Dryden: Essay on Satire.
[2]) Lives of the Poets: Cowley.
[3]) Hazlitt: The Comic Writers, Lecture III.
[4]) Hallam: Literature of Europe (2d ed., London, 1843), II. 31—38.
[5]) Masson: Life of Milton (Boston, 1859), I. 377.
[6]) Dryden: Essay on Satire.
[7]) The English Works of George Herbert (ed. G. H. Palmer. Boston, 1905), I. 98—99, 155—156.

Courthope [8]) und Grierson [9]) in Donne den durch krassen Realismus und leidenschaftlichen Individualismus gekennzeichneten Renaissancemenschen. Nach ihnen ist seine Weltanschauung außer von mittelalterlichen Systemen sehr stark von skeptischen Ideen, besonders denen des Montaigne beeinflußt. Die neuesten Kritiker, wie M. P. Ramsay,[10]) L. I. Bredvold [11]) und Mario Praz [12]) betonen die mittelalterlichen Elemente in Donnes Werken. M. P. Ramsay stellt zugleich eine nahe Verwandtschaft mit dem zur Zeit der Renaissance wieder aufblühenden plotinischen System fest. Mario Praz weist hin auf Dantesches Gedankengut und Marinistische Stilart.

Es soll im folgenden versucht werden, Donnes Stellung zu spezifisch scholastischen Lehren und barocken Eigenarten zu kennzeichnen. Von den Richtungen der Scholastik wird dabei vor allem das thomistische System der Hochscholastik berücksichtigt, denn Thomas von Aquin ist für Donne die Hauptautorität in theologisch-philosophischen Fragen. Auch soll Donnes Stellung zu denjenigen Problemen der Scholastik, die zu seiner Zeit noch im Mittelpunkt des Interesses standen, gewürdigt werden.

Man könnte fragen, warum gerade auch die barocken Elemente neben den scholastischen zur Darstellung gelangen sollen. Wie sind die Beziehungen von Scholastik zum Barock bei Donne? Wenn man Donne das Haupt der „Metaphysical School of Wit" nennt, wird mit „metaphysical" schon das scholastische und mit „wit" das barocke Merkmal angedeutet?

Das Wort „wit" wird im 16. und 17. Jahrhundert in verschiedener Bedeutung gebraucht. So charakterisiert Hooker

---

[8]) Courthope: History of English Poetry (London 1924), Vol. III, 147 ff.

[9]) Grierson: The Poems of John Donne. (London 1912) Vol. II, Introduction.

[10]) M. P. Ramsay: Les Doctrines Médiévales chez Donne, le Poéte Métaphysicien de l'Angleterre. (Oxford 1924).

[11]) L. I. Bredvold: The Religious Thought of Donne in Relation to Medieval and Later Traditions. Studies in Shakespeare Milton and Donne. (New York 1925) 195 ff.

[12]) Mario Praz: Secentismo e Marinismo in Inghilterra. (Firenze 1925) 25 ff.

den Duns Scotus als „the wittiest of the School divines".[13]) Hooker versteht hier unter „wit" den Scharfsinn und die feine Unterscheidungsgabe, die bei Duns Scotus, dem „Doctor Subtilis", oft in Spitzfindigkeiten ausartete. Sir John Davies bezeichnet in seinem „Nosce Teipsum" „wit" näherhin als die Fähigkeit, bis zur letzten Ursache vorzudringen:

„Wit, seeking truth, from cause to cause ascends,
and never rests, till it the first attain."[14])

Donne selbst verwendet das Wort sehr oft in verschiedenster Bedeutung. Einmal spricht er vom „wit" im Sinne Hookers als einer Geisteskraft, welche die schwierigen Fragen der „wrangling schools"[15]) löst, oder im Sinne von Davies als der Fähigkeit, in die Geheimnisse der Bibel und der occulta philosophia einzudringen.[16]) Ein andermal hat „wit" die allgemeine Bedeutung von geistreich. So sieht er im „wit" eine angenehme Gabe des Gesellschafters und Dichters.[17]) Wenn er in der „Litanie"[18]) Gott bittet, er möge ihn davor bewahren, dem Drange zum „wit" nachzugeben, da darin eine Gefahr für eine ernste religiöse Betrachtung liege, so will Donne damit das Spielerische des „wit", wie es sich in der Vorliebe für Antithese und Paradoxon zeigt, andeuten. Johnson äußert sich über „wit" folgendermaßen:

„Wit, abstracted from its effects upon the hearer, may be more rigorously and philosophically considered as a kind of discordia concors, a combination of dissimilar images, or discovery of occult resemblances in things apparently unlike."[19])

Johnson erkennt also das Wesensmerkmal des „wit" in dem Bemühen, eine Synthese kontradiktorischer oder konträrer Gegensätze herbeizuführen.

Courthope[20]) nimmt diese Analyse des „wit" zum Ausgangspunkt seiner Darlegungen. Bei der Erörterung über den Ursprung des „wit" weist er die Ansicht zurück, nach der „wit" eine fast über ganz Europa sich erstreckende stilistische Nach-

---

[13]) Richard Hooker: Laws of Eccles. Polity, I, XI.
[14]) Sect. XXX. „The Soul".
[15]) Grierson: I. 21, 13.
[16]) Ibid.: I. 317, 14.
[17]) Ibid.: I. 57, 33.
[18]) Ibid.: I. 345, 189.
[19]) Johnson: Life of Cowley.
[20]) Courthope: Vol. III. 103 ff.

ahmung des Marinismus und Gongoraismus ist. Die Erscheinung der „concetti" am Ausgange der italienischen Renaissance, der „attardés" in Frankreich sowie des Euphuismus in England sei nicht ausschließlich auf den Einfluß individueller Schriftsteller in Spanien und Italien zurückzuführen. Er sieht die Ursache des „wit" in den durch scholastische Philosophie und kulturelle Strömungen geformten Geistesrichtungen.

„And I think that the general causes of these phenomena are to be found in the decay of the scholastic philosophy and of the feudal system, common to the whole of Europe." [21])

Als stilistische Eigenarten des „wit" nennt Courthope (1) Paradox, (2) Hyperbole, (3) Excess of Metaphor. Die Vorliebe für das Paradoxon, die sich nach ihm besonders in theologisch-philosophischen Darlegungen findet, erklärt er aus der allzu großen Bedeutung, welche die „Schoolmen" dem Studium der Logik zuerkannten. Die Hyperbel sei besonders durch eine zu starke Begünstigung von „chivalrous actions and sentiment" entstanden. Die übertriebene Anwendung von Metaphern sei eine Abirrung von dem natürlichen Gebrauch der Allegorie.

Doch können diese Haupteigenschaften des „wit" nicht nur als Folgeerscheinungen der in Verfall geratenen Scholastik oder als Auswuchs von bestimmten Stilarten betrachtet werden. Die Vorliebe des „wit" für Antithese ist eng verbunden mit einer Sonderart der scholastischen Methode, welche man die „Sic-et-non"-Methode nennt. Diese zeigt sich schon, wie Grabmann in seiner Geschichte der scholastischen Methode feststellt, in den „Amphilochia" des Photius (gest. 891):

„In den exegetischen Partien behandelt er mit Vorliebe biblische Enantiophanien, scheinbare Widersprüche und macht auch auf die Richtpunkte aufmerksam, welche zur Lösung solcher Widersprüche dienlich sind. Besonders mahnt er, auf Ort, Zeit und Person achtzugeben, den Kontext zu berücksichtigen und überhaupt die Heilige Schrift nach allen Gesichtspunkten zu erforschen." [22])

Bei Berthold von Konstanz kann man direkt von einer „concordantia auctoritatum discordantium" sprechen. Verwandt

[21]) Ibid.: Vol. III. 105.

[22]) Grabmann: Die Geschichte der scholastischen Methode. (Freiburg i. Br. 1909) I, 113.

mit dieser Methode ist auch die Häufung der Ansichten verschiedener Autoritäten und der Versuch, sie zu einer Grundansicht zu einen. Wir finden sie zur Zeit Donnes besonders ausgeprägt bei dem Hauptvertreter der scholastischen Philosophie in Spanien, bei Suarez. Dieser hat, wie Grabmann sagt, in seinem Hauptwerk, den „Disputationes metaphysicae" den aristotelischen Grundsatz befolgt,:

„daß der Philosoph zu seiner eigenen Urteilsbildung gleich einem Richter zuvor die verschiedenen Ansichten und deren Begründung an- und abhören müsse." [23])

Außerdem sind die stilistischen Eigenarten des „wit" nicht nur negativ zu bewerten. Sie entstanden bei Donne aus einem starken barocken Lebensgefühl. In den Stilfiguren des „wit" erkennt man die gestaltlichen Merkmale des Barock, wie sie von Woelfflin, Worringer, Walzel, Strich, Müller, den Forschern der Barockliteratur aufgestellt sind.[24])

Donne strebt dabei nach der scheinbar unmöglichen Synthese von scholastischer und barocker Denkart. Scholastische Eigenarten wie Dogmatismus, Begrifflichkeit, Intellektualismus, Mechanismus, Drang nach innerer Geschlossenheit und Einheit werden stark gelockert, Abweichungen und Seitenwege eingeschlagen. Der Zug nach einer Richtung und geraden Linie wird aufgegeben, Nebensächliches oft ungebührlich in den Vordergrund gedrängt. Die Scholastik findet immer wieder den Weg zur maßvollen Einheit zurück, Barock will durch Überladenheit wirken. An die Stelle des Ernstes tritt ein oft frivol erscheinendes Spiel, das grundverschieden ist von der Leichtigkeit des Rokoko. So wirkt auch Donne nicht durch Elastizität, sondern durch Wucht und Masse, die er in rauher und harter Form darbietet. Beim Barock ist die Vernunft nicht immer alleinige Führerin, man folgt der Unmittelbarkeit des Herzens und des Augenblicks. In der Unruhe und Leidenschaft, die sich oft bis zur Ekstase steigert, zeigt sich „die Kunst des pathetischen Augenblicks". Die Übertreibungen Donnes sind Ausdruck seines Pathos, und Pathos ist gerade die Eigenart des Barock. Bei ihm sind deutlicher als bei einem anderen eng-

[23]) Grabmann: Mittelalterliches Geistesleben (München 1916) 532.
[24]) Vgl. Euphorion, 1928, 230 ff.

lischen Barockdichter die Haupteigenschaften des dritten von Walzel aufgestellten Barocktypus zu erkennen, nämlich: pathetische Spannung und machtvolle Dynamik.[25]) Es genügt also kein bloßer Hinweis auf Marinismus, Gongorismus oder Verfall der Scholastik und des Feudalsystems, um Donnes gehaltliche und gestaltliche Leistung recht zu würdigen. Bei ihm ist die Lebenshaltung des Barockmenschen klar ausgeprägt. Dabei sind seine gestaltlichen Eigenarten auch notwendiger Ausdruck seiner Ideenrichtung. Scholastik und Barock sind die beiden charakteristischen Merkmale seines Wesens. Es wird sich im Laufe der Darstellung zeigen, wie sehr die zuerst durch W. Keller aufgestellte Einordnung Donnes in die Gruppe der zur Zeit der Gegenreformation auftretenden Barockscholastiker zu Recht besteht.[26])

Die Geistesrichtungen, welche das Zeitalter Donnes noch stark mitbestimmten, waren Reformation, Humanismus, Renaissance und Gegenreformation. Diese Epochen bewirkten den Übergang vom mittelalterlichen Denken zur Philosophie der Neuzeit. Einheit und Gemeinschaft werden aufgelöst in Vielheit und Individualität. Der Humanismus suchte die Antike wieder zur Geltung zu bringen. Er war vor allem eine Gelehrtenbewegung, der Form mehr galt als Inhalt. Man wandte sich gegen das verschrobene Latein, in der die scholastischen Spitzfindigkeiten und Tüfteleien dargeboten wurden, betonte den guten Stil der Quellen, besonders des echten Aristoteles. Die Auseinandersetzung mit der Scholastik war also mehr formeller Art.

„Das Ringen zwischen Scholastik und Humanismus", sagt Grabmann, „eine der merkwürdigsten Erscheinungen im Geistesleben des ausgehenden Mittelalters, zeigt sich auf dem Gebiete der Übersetzungsliteratur, speziell der Aristoteles-Übersetzungen." [27])

Die Renaissance fand ein neues Lebensgefühl in den philosophischen Systemen des Altertums, in der Harmonie und Freiheit, Schönheit und Kunst der Antike sowie in der Ideen-

[25]) O. Walzel: Gehalt und Gestalt, 391.

[26]) W. Keller und B. Fehr: Englische Literatur von der Renaissance bis zur Aufklärung. In Walzels Handbuch der Literaturgeschichte, 110 ff.

[27]) Grabmann: Mittelalterliches Geistesleben, 440.

welt des römisch-griechischen Geistes. Sie wich so von den Bestrebungen der Scholastik stark ab.

Die Stellung der Reformatoren zur Scholastik war im Anfang nicht einheitlich, vor allem wandte man sich gegen den logischen Rationalismus, und betonte die mystischen Momente der Religion, sowie Glaube, Liebe und Erlebnis der Erlösung durch Christus. Luther bekämpfte Aristoteles wegen seines rein spekulativen Elementes.[28]) Ebenso zeigte Melanchthon zuerst eine starke Neigung zum Nominalismus, weil diese philosophische Richtung die Erkenntniskraft der Vernunft abschwächte. Er vermeidet daher sorgfältig jede eingehende Behandlung der rein auf Spekulation gegründeten Gottes- und Seelenlehre. Die metaphysischen Fragen treten zurück und ethisch-religiöse Probleme werden dafür bevorzugt. Doch bald gingen die Reformatoren auf scholastisch-aristotelische Philosophie zurück. Melanchthon bekennt sich offen zu Aristoteles.[29]) Neuere Kenner der Reformation, wie E. Weber und Petersen, haben in Spezialforschungen auf die starken Einwirkungen der wiedererwachten Scholastik in der deutschen protestantischen Wissenschaft hingewiesen.[30]) Der Kampf gegen Aristoteles und die scholastische Schulphilosophie kam so völlig zum Stillstand.

Diese der Scholastik freundliche Haltung der Reformatoren traf zusammen mit der Renaissance scholastischer Ideen, die von spanisch-portugiesischen Kreisen aus über Europa sich verbreitete. Die Universitäten Salamanca, Alcalá und Coimbra waren die Hauptpflegestätten dieser neueren Scholastik. Es widmeten sich ihr besonders die Gelehrten des Dominikaner- und Jesuitenordens. Man pflegte vor allem Metaphysik, weil man in dieser Wissenschaft von den allgemeinsten und höchsten Prinzipien, die alles Seiende umfaßt und alles Wissen begründen und stützen will, die größte Dienerin der übernatürlichen Theologie erkannte. Suarez (1584—1617) beherrschte von jetzt ab mit seinen Disputationes metaphysicae die Philosophie des Abendlandes. Die Aufmerksamkeit, welche man

[28]) Titus: Natur und Gott. (Göttingen 1926), 213 ff.

[29]) Corp. Ref. XI. 282.

[30]) E. Weber: Die philos. Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie. (Leipzig 1907). — Petersen: Gesch. der aristotelischen Philos. im prot. Deutschland (Berlin 1921), 205.

der Metaphysik zuwandte, war so stark, daß man das 17. Jahrhundert geradezu als das Zeitalter der Metaphysik bezeichnen kann.

„Das 16. Jahrhundert", schreibt Petersen, „ist an logischen Werken so reich wie keins vor und nach ihm. Das 17. Jahrhundert ist für Deutschland das Jahrhundert der Metaphysik geworden." [31])

Dabei ist Suarez der echte Barockphilosoph. Den metaphysischen Spitzfindigkeiten der vielfach in Verfall geratenen Scholastik nimmt er das Alltagsgewand und umkleidet sie mit einer natürlichen Geistigkeit.

In England, wo der Zusammenhang mit der Philosophie und Theologie des Mittelalters kaum unterbrochen war, ist die Vorherrschaft der aristotelischen Scholastik im 16. und 17. Jahrhundert stärker als in vielen anderen Ländern. Nachdem die Scholastik durch Anselm von Canterbury begründet war, hatte sie dort einen fruchtbaren Boden gefunden. An den beiden Universitäten Oxford und Cambridge fanden scholastische Ideen von jeher eine besondere Pflege. Aus der Schule der Franziskaner, die sich in Oxford seit 1225 niedergelassen hatten, gingen bedeutende Scholastiker hervor. Im 13. Jahrhundert waren es besonders Robert von Grosseteste, Thomas von York, Richardus Rufus von Cornwall, Thomas Bungey und Nikolaus Occam. Das Dreigestirn des Franziskanerordens Roger Bacon (gest. 1294), Duns Scotus († 1308) und William von Occam († 1347) hatte in Oxford studiert oder war dort als Lehrer tätig gewesen. England greift ein in die großen Strömungen und Kontroverspunkte der Scholastik. Roger Marston († 1303), der Hauptvertreter des Augustinismus, verteidigt seine Lehren über Trinität und Seele im augustinischen Sinne gegen den Aristotelismus.[32]) Von England waren die zwei großen Schulen der Scholastik ausgegangen, die sich neben der thomistischen behaupteten: die scotistische und die nominalistische.[33]) Wohl waren die philosophischen Strömungen in England oft

---

[31]) Petersen: 219.

[32]) Pelster: S. J. Roger Marston O. F. M. ein englischer Vertreter des Augustinismus. Scholastik 1928 526 ff.

[33]) Ueberweg: Geschichte der Philosophie (Berlin 1910), II. 303.

stark mitbestimmt von nationalen Charakterzügen wie bei Duns Scotus und Wicliff († 1408), die mit ihrem stark hervortretenden Selbständigkeitsgefühl im Unabhängigkeitskampf gegen Rom die Bestrebungen der Reformation schon vorweg nahmen. Trotz allem hatte doch die Scholastik in England den Intellektualismus und die Vorliebe für die Spekulation bewahrt. Die folgenden Jahrhunderte haben das Erbe weitergetragen. Selbst die Reformation Heinrichs VIII. trat nicht so scharf wie auf dem Kontinent in bewußten Gegensatz zur aristotelisch-scholastischen Tradition. Die Hauptkämpfe fanden mehr auf kirchenpolitischem als auf dogmatischem Gebiete statt.[34]) Die scholastische Tradition war so stark, daß sie die Anfänge der im 17. Jahrhundert von Bacon, Lord Herbert und Locke ausgehenden Systeme überdauerte. Bacon (1581—1647) ist noch ganz befangen in der aristotelisch-scholastischen Kosmologie, im mittelalterlichen Formbegriff sowie in der Vorliebe für scholastisch klassifizierendes Denken.[35]) Die Untersuchungen von Güttler haben die scholastischen Elemente bei Herbert von Cherbury (1581—1648) eingehend gewürdigt. Locke (1632—1704) kämpft wohl gegen die Entartung der Schulphilosophie, gegen die scholastischen Disputierübungen, die formalistische Logik, die Methode und die Herrschaft des Syllogismus. Aber anderseits gehen von Locke starke Beziehungen zu Descartes hinüber, die nur durch ihre gemeinsame Schulung in der Scholastik zu erklären sind.[36]) Auch lassen Miltons Ausfälle gegen den scholastischen Schulbetrieb in seinem Tractate „On Education" erkennen, wie stark die mittelalterliche Tradition noch fortlebte.[37]) Von diesen großen Strömungen der scholastischen Renaissance wird auch Donne getragen. Dabei sind zunächst die Umstände seiner Erziehung von bestimmenden Einfluß.

---

[34]) Courthope: vol. II. 127.

[35]) Emil Wolf: Bacon und seine Quellen (Berlin 1910), Ueberweg: III. 62 ff. — Güttler: Lord Herbert of Cherbury, München 1897.

[36]) Ueberweg: III. 194.

[37]) Mullinger: Cambridge Characteristics. 79 ff.

II. Kapitel.

Donne's erstes Zusammentreffen mit Scholastik und Barock.

Durch seine Geburt gehört Donne zu einer Generation scharfsinniger Philosophen und Dichter. Seine Mutter war die Tochter John Heywoods († 1577), des Verfassers der Interludes. Von diesen Vorfahren geht über Joan und John Rastell eine direkte Linie hinüber zum Humanisten Thomas More († 1536).[1]) In seinem Biathanatos zeigt Donne seine Verehrung für den großen Humanisten. Er charakterisiert ihn als:

„a man of the most tender and delicate consciene that the world saw since St. Augustine."[2])

Über die erste Erziehung erzählt sein Biograph Walton:

„His mother — and those to whose care he was committed were watchful to improve his knowledge, and to that end appointed him tutors both in the mathematics, and in all the other liberal sciences, to attend him. But with these arts they were advised to instill into him particular principles of the Romish Church, of which those tutors professed though secretly themselves to be members."[3])

---

[1]) Stammbaum

Sir John More, Judge of the Common Pleas. = Agnes Granger.

Sir Thomas More, Lord Chancellor. † 1536 — Elizabeth More = John Rastell.

Joan Rastell = John Heywood.

Ellis Heywood, Secretary to Cardinal Pole, S.J. † 1578 — Jasper Heywood, Fellow of All Souls College, S.J. † 1598 — Elizabeth Heywood = John Donne mother of Dr. Donne

John Donne, Dean of St. Paul's

(Vgl. A. W. Reed, Early Tutor Drama 72)

[2]) Biathanatos, 73. Essays in Divinity, 18.

[3]) Walton's Lifes of Dr. John Donne, 8/9.

Weitere Angaben über die erste Jugenderziehung Donnes fehlen. Soviel jedoch ist sicher, daß sie ganz unter dem Einfluß der Jesuiten stand. Zwei Brüder seiner Mutter, Ellis († 1578) und Jaspar († 1598) gehörten diesem Orden an. Ellis Heywood war eine Zeitlang Sekretär bei Kardinal Pole in Rom und starb in Löwen 1578. Auch er bringt seine Verehrung für seinen Oheim Thomas Morus zum Ausdruck in dem Werke „Il Moro", das Dialoge zwischen dem Kanzler und bedeutenden Männern seiner Zeit enthält.[4]) Donnes frühe Bekanntschaft mit Jaspar Heywood ist gewiß. Jaspar hatte in Oxford studiert, war Fellow des All Souls College und zählte zu den vielen katholischen Gelehrten, die wie Campion, Parsons, Stapleton und Morgan unter Elisabeth Oxford verließen und zum Kontinent gingen. Nach einem Aufenthalt in Rom und Dillingen kam er mit dem Jesuiten Holt nach England, um an der Missionierung teilzunehmen. Von 1583—85 war er inhaftiert und starb in Neapel 1598.[5]) Da die Jesuiten eine große geheime Wirksamkeit entfalteten, ist es sehr wahrscheinlich, daß sie die Erziehung Donnes leiteten.[6]) Wie stark die Sympathien seiner Familie für diesen Orden waren, zeigt die Tatsache, daß Donnes Bruder Henry in Thavies Inn trotz königlichen Verbotes eine Zeitlang den Jesuiten Harrington beherbergte (1591). Harrington stammte aus einer adligen Familie von St. John's Mount in Yorkshire. In dem Hause seines Vaters hatte der Jesuit Campion eine Zeitlang gewohnt. Henry Donne wurde für die Beherbergung des Jesuiten ins Gefängnis geworfen und starb an den Folgen der Inhaftierung 1593.[7])

Es bleibt nun noch die Frage offen, wann und wie Donne eine so nachhaltige Erziehung genossen haben kann, von der er selbst spricht. Im Pseudo-Martyr gibt er uns eine interessante Schilderung seiner Erzieher. Dort will er seinen Übertritt zum Anglikanismus rechtfertigen und sagt:

„I had a longer worke to doe then many other men: for I was first to blot out certaine impressions of the Romane religion,

[4]) De Backer: Bibl. de la Soc. Jésus.

[5]) Taunton: Jesuits in England, 1580—1773 (London, Methuen). — Dict. of Nat. Biog.

[6]) Spillmann: Die Reformation in England, III, 80.

[7]) Dict. of Nat. Biog.

and to wrastle both against the examples and against the reasons, by which some hold was taken; and some anticipations early layde vpon my conscience, both by Persons who by nature had a power and superiority over my will, and others who by their learning and good life seem'd to me iustly to claime an interest for the guiding, and rectifying of mine vnderstanding in these matters." [8])

Diese „Persons" and „others" sind wohl Jesuiten gewesen, die im elterlichen Hause verkehrten und Donnes Privaterzieher waren. Es war aber auch eine erste Schulung bei Jesuiten auf dem Festlande möglich. E. Gosse vermutet sogar, daß Donne seine erste Jugend bei einem Verwandten in Löwen zugebracht habe.[9]) Über die Zeit vom 11. bis 19. Lebensjahre fehlen bestimmte Nachrichten. Nach Walton bezog Donne 1584 die Universität, studierte bis 1589 in Oxford und Cambridge und machte dann Reisen auf dem Kontinent bis 1592.[10]) Doch haben sich Waltons Angaben als ungenau erwiesen. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß Donne in Cambridge studiert hat.[11]) Bestimmt ist, daß er sehr jung, mit 11 Jahren, die Universität Oxford besuchte. Nach dem Register wurde er am 23. Oktober 1584 zusammen mit seinem Bruder Henry in Hart Hall, Oxford, zugelassen.[12]) Er ging absichtlich so früh, weil niemand unter 16 Jahren den sonst beim Beginn der Studien geforderten oath of supremacy zu leisten brauchte.[13]) Als seine Freunde auf der Universität werden genannt: Richard Barker, the Chronicler, Sir Henry Wotton, dem er später sehr zugetan war, und Henry Fitzsimon, ein berühmter Jesuit. Mit diesen ging er, ohne den Universitätsgrad zu nehmen, zum Kontinent.[14]) Donne hat also die Universitätsflucht der Katholiken

---

[8]) Pseudo-Martyr, Simpson: A Study of the Prose Works of John Donne (Oxford 1924) 167.

[9]) Gosse: Life and Letters of Donne, I, 11.

[10]) Walton: 6/7.

[11]) Dict. of Nat. Biog.

[12]) Clark: Register of the Univ. of Oxford 11, 421.

[13]) Clark: 6.

[14]) Dict. of Nation. Biog. sagt darüber: „It is not a little significant that no one of these five college friends, as they may be called appears to have proceeded to a degree in the ordinary way, and that they all left Oxford to travel on the continent before the four years of the usual undergraduate came to an end."

unter Elisabeth, von der er in einer seiner Predigten wegwerfend spricht, selbst mitgemacht.[15]) Die Studenten gingen meistens zu den auf dem Kontinent damals gerade neu gegründeten Jesuitenkollegien. So wurden auf Anregung englischer Jesuiten, wie Dr. Allen, und von englischen Professoren, die in den Niederlanden tätig waren, folgende Kollegien gegründet: 1568 das Kolleg an der Universität in Douai, ferner 1590 das in Valladolid, 1592 die in Sevilla und in St. Omer. 1583, so berichtet Dr. Allen, gingen 80 Universitätsstudenten von Oxford nach Reims.[16])

Daß Donne tatsächlich mit den Kollegien oder den Jesuitenführern bekannt geworden ist, zeigt einmal seine Vertrautheit mit dem Märtyrergeist, der in diesen Kollegien vielfach herrschte. So heißt es in der Vorrede zum Biathanatos:

„I had my first breeding and conversation with men of a suppressed and afflicted Religion accustomed to the despite of death and hungry of an imagin'd Martyrdome."[17])

Die Zahl der Jesuiten, welche in England hingerichtet wurden, erreichte in dem Jahrzehnt von 1582 bis 92 den Höhepunkt. So verzeichnet das Kolleg in Douai bis zum Jahre 1592 allein 93:

„nomina eorum qui ex collegio Anglorum Duacensi in Britannia pro fide catholica martyrium subierunt."[18])

Auf dem Kontinent wird Donne auch zuerst Kenntnis von den Schriften bedeutender Jesuiten gewonnen haben, die er später oft als Autorität anführt.[19]) Ferner wurde er angeregt zu exegetischen (orientalischen) und polemischen Studien. In den vielen Ausfällen gegen die Jesuiten folgte er teilweise einem Zug der Zeit sowie einem nationalen Haß gegen die als Feinde des Reiches verschrienen Missionare.

Auf dem Kontinent ist Donne außer mit der scholastisch-philosophischen Bildung der Jesuiten auch mit dem italienisch-

---

[15]) Alford: The works of John Donne, (London 1839) VI, 140.
[16]) Douai Diaries, Preface XX. Plummer: Elizabethan Oxford.
[17]) Biathanatos, Simpson 153.
[18]) Bellesheim: Wilhelm Allen und die englischen Seminare auf dem Festlande (Mainz 1885). A. O. Meyer: England und die katholische Kirche unter Elizabeth.
[19]) Alford II, 188. III, 125. VI, 217.

spanischen Kulturkreis bekannt geworden. Donne wandte sich nicht den Idealen der italienischen Renaissance zu, sondern mehr dem Italien Dantes. Mit diesem Dichter verbindet ihn seine Auffassung vom Universum, der Glaube an die Realität der übernatürlichen Dinge sowie das Unmittelbarkeitserlebnis des Jenseits und das Bestreben, die große Antithese von Natur und Übernatur durch die Symbolik zu überwinden.[20])

Donnes Interesse für spanische Sprache begann schon auf der Universität.[21]) Er erwähnt seine Vertrautheit mit spanischen Sprichwörtern.[22]) Auf einem Jugendbildnis findet sich das spanische Sprichwort „Antes Muerto que Mudado": Eher sterben als den Sinn ändern. Dieses Sprichwort weist auf Donnes jugendliches Ehrgefühl hin. In einem Briefe an den Marquis of Buckingham meldet er, daß die spanischen Autoren in seiner Bibliothek besonders zahlreich vertreten sind.[23]) In seinen Werken führt Donne über 40 spanisch-portugiesische Autoren an, darunter Theologen, Exegeten, Kanonisten, Gelehrte und Mystiker. Die Hälfte von ihnen sind Jesuiten. Von den Vertretern der neueren Scholastik nennt er die Dominikaner Dominicus Soto († 1560), Bartholomäus de Medina († 1581), den Schüler Sotos Franciscus Toletus († 1596), die Jesuiten Gabriel Vasquez († 1604) und Pereira († 1610). Alle diese suchten die mittelalterliche Scholastik wieder zu beleben.

Donne kam während seines Aufenthaltes auf dem Kontinent mit dem an mystischen Kräften reichen gegenreformatorischen barocken Katholizismus zusammen, der in Spanien damals eine große Blüte erlebte. Ins 16. Jahrhundert fällt das Wirken von St. Theresia († 1581), des Ludwig von Granada († 1580) und des Johannes vom Kreuz († 1591). Ludwig von Granadas Werke wurden von Francis Meres übersetzt, und zwar 1598 seine „Spiritual and heavenly exercises", 1614 „Guia de Pecadores". Wenn auch zunächst für Donne der englische Text noch nicht zugänglich war, so hat er sich doch später ganz gewiß dem Studium dieser Spanier hingegeben.

---

[20]) Ramsay 15.

[21]) Ramsay 38 ff.

[22]) John Hayward: Complete Poetry and Selected Prose, (London 1930), 469.

[23]) Ibid. 479.

Es lassen sich manche Paralellen zwischen den Predigten im Guia de Pecadores und den nach 1614 entstandenen Predigten, Meditationen und religiösen Gedichten Donnes ziehen. Beide betonen besonders das durch die Sünde verursachte Elend und die Eitelkeit der Welt. Der immer wiederkehrende Gedanke an den Tod soll den Menschen antreiben, das Dasein an ewigen Werten zu messen.

Sencourt zieht einen Vergleich zwischen Donne, St. Theresia, Johannes vom Kreuz und St. Ignatius. Er erkennt in der Auffassung St. Theresias über die Vollkommenheit und die himmlische Liebe, sowie in der Mystik des Johannes vom Kreuz, mit Ausnahme der Lehre über die mystische Nacht, wenig Ähnlichkeit mit Donne, wohl aber sieht er eine starke Ideenverwandtschaft mit St. Ignatius.

„If there was one person whose influence we might imagine subduing the writer of such poetry as his, that person is St. Ignatius Loyala." [24])

Was Donne mit den Hauptvertretern der spanischen Mystik verbindet, soll hier nicht im einzelnen nachgewiesen werden. Ganz gewiß sind zwei ihrer markantesten Züge bei Donne deutlich ausgeprägt. Einmal ihre Antithetik und große Polarität von äußerstem Realismus und Sensualismus einerseits und höchstem Idealismus andererseits. Ferner die Verwertung des Todesgedankens und der Blickrichtung auf das Ende hin für das religiöse Leben, wie es in den Exerzitien des St. Ignatius, besonders in den Betrachtungen der ersten Woche scharf ausgeprägt ist. Der Tod wird dann auch mit der ganzen Realistik spanischer Barockkunst von Donne ausgemalt. Spanisches Barock betont bewußt den Tod, St. Franziskus wird nicht wie sonst in seiner liebenswürdigen Naturandacht, sondern mit Totenschädel, Kreuz und Ordensregel dargestellt.

Auch werden die Universitätsjahre nicht wenig zu Donnes scholastischer Schulung beigetragen haben. Ein Einblick in die allgemeine Lage des damaligen Universitätsbildungsganges zeigt uns, daß die scholastische Tradition noch in weitem Umfange aufrecht erhalten wurde. So sagt Courthope von den Universitäten in Oxford und Cambridge:

---

[24]) R. Sencourt: Outflying Philosophy (London Simpkin) 175—197.

„Hence, while they had within them one party always ready to modify tradition by accommodating it to the new lights and discoveries of the time, they had another which dwelt with more affection on the past, and disciplined their minds by a faithful adherence to the scholastic logic." [25])

Ebenso weist Mullinger darauf hin, wie stark die scholastische Tradition auch im 17. Jahrhundert noch weiter wirkt. Bei Einführung der Reformation war durch königlichen Erlaß von 1535 zwar die Scholastik von den Hochschulen verbannt. Auch verließen beim Regierungsantritt der Königin Elisabeth viele Professoren und Fellows die Universitäten und gingen nach Spanien und Italien. Die Regierung überwachte die Universitäten scharf. Staatskirchenfeindliche religiöse Ansichten wurden bestraft. Trotz Verfolgung waren auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie die Autoren der Scholastik vorherrschend. So berichtet eine Kommission zur Unterdrückung scholastischer Bücher:

„Keine Schriften finden mehr Absatz als die papistischen; wenn man die Studierzimmer der Professoren, welche sich zum Anglikanismus bekennen, untersuchen würde, so fände man wohl, daß sie zum größten Teil aus den Werken der scholastischen Theologen beständen, aus Schriften der Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten." [26])

Doch bald wurden, wie Freudenthal berichtet, die scholastischen Schriften wieder wie früher gelesen.[27]) Donne selbst erwähnt die hohe Bedeutung, die von Seiten Jakobs I. den Scholastikern beigemessen wurde, und spricht vom Nachteil ihrer Vernachlässigung.[28])

Ferner zeigen die Berichte und Bestimmungen über den Studiengang selbst eine starke Vorherrschaft des aristotelisch-scholastischen Elementes. Er trug ganz mittelalterlichen Charakter. Das Universitätsstudium wurde sehr früh, oft schon mit dem 11. Jahre begonnen.

---

[25]) Courthope: III, 7.
[26]) Strype: Life of Whitgift, B. IV, c. 14.
[27]) Freudenthal: Beiträge zur Geschichte der engl. Philos. (Arch. f. Gesch. der Phil. IV 1891, 600).
[28]) Alford VI, 214.

„Der Jüngling", sagt Huber, „wird zunächst nach vorhergegangener Prüfung über die Rudimente der lateinischen Grammatik als Zögling auf seine eigenen Kosten oder als Stipendiat in einem Kolleg aufgenommen und der besonderen pädagogischen Aufsicht eines der fellows übergeben. Unter den Auspizien des Kollegs legt er nun die ganze weitere Bahn zurück." [29])

Das Studium umfaßte 7 Jahre, in denen der mittelalterliche Studiengang des Quadrivium und Trivium im Grunde beibehalten wurde.[30]) Die Handbücher der einzelnen Disziplinen trugen ebenfalls durchweg den Stempel der mittelalterlichen Tradition. Das zeigen die am Anfang des 17. Jahrhunderts benutzten Bücher von Rich. Krakanthorpe, Brerewood, John Seton und Sanderson.[31]) Die Vorherrschaft des Aristoteles ist deutlich ersichtlich aus der Liste der für die einzelnen Fächer vorgeschriebenen Autoren.[32]) (Vgl. die Statuten Jakobs I.[33]) Aus Art. 7 eines königlichen Mandates von 1616 ergibt sich, welch großen Wert man auf die Wiederbelebung des scholastischen Quellenstudiums legte. Besonders in den Naturwissenschaften war die Tradition bestimmend. Man übernahm die Irrtümer der Alten und ignorierte die neuen Errungenschaften vollständig.[34])

Donne hat gewiß auch während der Universitätsjahre einen Einblick bekommen in die Hauptstreitfragen der religiösen Polemik. Die Lehre über Prädestination und Reprobation war ein wichtiger Punkt dogmatischer Kontroverse zwischen Anglikanern und Calvinisten. Peter Barow stellte gegen die Calvinisten die drei Hauptsätze auf:

1. Gott hat den Menschen nach seinem Ebenbilde erschaffen und zum ewigen Leben berufen, 2. Christus ist für alle gestorben, 3. die Versprechungen Gottes sind allgemein. Deshalb sind alle darin eingeschlossen.

---

[29]) Huber: Die engl. Universitäten. 2 Bde. Kassel 1839—40. I, 345.
[30]) Mullinger 19.
[31]) Anth. Wood: Athenae Oxon. vol. II. coll. 362. Rémusat: Histoire de la Philosophie in Angleterre depuis Bacon jusqu'a Locke. (Paris 1785), I, 180 ff.
[32]) Huber II, 156.
[33]) Huber II, 166.
[34]) Freudenthal III, 400 ff.

Die Frage nach Auserwählung und Verwerfung des Menschen war von jeher eins der brennendsten Probleme englischer Denker gewesen. Donne selbst mißt der Lehre einen hohen Wert bei. Er spricht von „that great doctrine of predestination".[35]) In seinen Ausführungen schließt er sich eng an die thomistische Anschauung an. Grundlegend ist seine Überzeugung von dem allgemeinen Heilswillen Gottes. Thomas äußert sich darüber:

„Durch die Vorsehung Gottes werden alle Menschen auf die Erlangung der Seligkeit hingeordnet."[36])

Donne betont ausdrücklich in einer Predigt, daß alle Menschen von Gott zur Seligkeit berufen sind.[37]) Trotzdem aber gibt es einen ewigen unveränderlichen Ratschluß Gottes, nach dem nur eine bestimmte Anzahl von Menschen das Endziel erreicht. Diesen nennt man Prädestination. Die Notwendigkeit der Prädestination sieht Thomas wie Donne in der Unfähigkeit des Menschen, allein das Ziel zu erreichen. Prädestination ist somit eine Gnade.[38]) Der ewige Beschluß und die Unveränderlichkeit der Vorherbestimmung ist ausgedrückt durch die bildliche Bezeichnung von der Eintragung in das Buch des Lebens. Wie die Scholastik so macht auch Donne dieses Lebensbuch zum Gegenstand einer Spekulation.[39]) Er versteht unter dem Buch des Lebens ebenso wie die Scholastik materiell die Vorherbestimmung.[40]) So heißt es in den Devotions:

„that so by that practice of considering thy mercy, in the beginning of the other world, when thou writtest me in the Booke of life in my Election . . ."[41])
Donne erwähnt das Buch des Lebens bei der Aufzählung anderer „Bücher", die er aus Vorliebe für Begriffsreihen und aus scholastischer Ordnungslust zusammenstellt: So nennt er

„I) the first book, the booke of Life,
II) the second book, the booke of Nature,

---

[35]) Alford, III, 216.
[36]) St. Thomas v. Aquin: De Verit. q. 6, a. 1. corp.
[37]) Alford II, 38.
[38]) S. Th. Q. 6 a. 1 ad 14. 1, 23, 1.
[39]) S. Th. I 23, 1.
[40]) De Verit. q. 7. a. 4 corp.
[41]) Devotions 4.

III) the third book, the Scriptures,
IV) the booke of just and usefull Lawes,
V) the bosome books of our owne Conscience,
VI) the books of all our particular Sins,
VII) the booke with seven Seals,
VIII) the last, the booke of the Lamb." [42])

Das Buch des Lebens ist „never shut to thee (God), but never thoroughly open to us." [43]) Es stehen in dem Buche die Namen aller, für die Christus gestorben ist. Es kann aber niemand erfahren, wer darin eingetragen ist. Das bleibt Gottes Geheimnis.[44]) Mit Thomas betont Donne, daß den Prädestinierten ihre Prädestination nicht gewiß ist, da sie sonst in der Sorge um ihr Heil nachlässig würden.[45]) Wenn auch die Zahl der Prädestinierten bestimmt ist, so gibt es für die Menschen doch keine Anhaltspunkte sie festzustellen. Donne verwirft die gegenteilige Ansicht einiger Kirchenväter.[46]) Das Hauptgewicht des Problems ruhte von jeher auf der Frage nach der Ursache der Prädestination. Donne verwirft die Ansicht der Pelagianer, die nur ein Vorherwissen Gottes annahmen und die Gnade ganz ausschalteten, wie auch die der Semipelagianer, die das menschliche Verdienst zu sehr betonten.[47]) Ebenso verwirft er die Auffassung Calvins, nach der Gott von Ewigkeit her mit absolutem Willen nur einen Teil der Menschen zur Seligkeit prädestiniert hat.[48]) Die Prädestination ist in der zeitlichen Ausführung des ewigen Ratschlusses auch von den Werken des Menschen abhängig. Was den Grund des ewigen Ratschlusses anbetrifft, so neigt Donne zur Ansicht der Kongruisten und Molinisten, wonach der Ratschluß mit Rücksicht auf die vorhergesehenen Verdienste geschah.[49]) Doch kennt er auch das Gnadenelement durchaus an und sieht die Lösung des Geheimnisses letzten Endes in „the free goodness and pleasure of God in Christ".[50])

---

[42]) Ibid. 52.
[43]) Ibid. 53.
[44]) Alford V, 96.
[45]) St. Thomas: De Verit. q. 6 a. 5 corp. Alford II, 59. III, 216.
[46]) St. Thomas: I. q. 23 a. 7. Alford, I, 339.
[47]) Inst. III 22, n. 11. Alford, III, 181.
[48]) Alford, III, 181.
[49]) Ibid. III, 182.
[50]) Alford, III, 309. S. Th. I. 23, 5 ad 3.

Bezüglich der Reprobation unterscheidet Donne mit Thomas eine bedingte und unbedingte. Nach der unbedingten positiven Reprobation geschieht die Verwerfung „ante praevisa merita". Sie lehrt, daß Gott einen Teil der Menschen von Ewigkeit her für die Hölle vorherbestimmt hat. Daraus folgt, daß er diesen Menschen nach der Erschaffung die Gnade zum Heil verweigert, so daß sie mit Notwendigkeit in Sünde und Verderben geraten. Donne wendet sich scharf gegen diese Auffassung und tritt für eine bedingte Reprobation ein, nach der man von einem Vorauswissen Gottes in bezug auf die Sünde und von einem Vorauswollen nur in bezug auf die Strafe reden kann. Auch spricht er sich scharf gegen die aus der unbedingten Reprobation gefolgerte Notwendigkeit der Sünde aus und betont, daß die eigene Schuld des Menschen die Verwerfung herbeiführt.[54])

III. Kapitel.

Scholastik und Barock in Gehalt und Gestalt der Dichtungen.

§ 1. Die Jugenddichtung.

Am 6. Mai 1592 wurde Donne zu Lincoln's Inn zugelassen. Die Rechtsgelehrtenschule der „Inns of Court" bildete das Verbindungsglied zwischen den Universitäten und der Hauptstadt. Ihr gehörten nicht bloß Studenten der Rechte an, sondern auch solche, die durch Kunst und Literatur Eingang finden wollten in die höheren Gesellschaftsschichten.[1]) Donne wurde bald der Liebling dieser Kreise.

„His graceful person", sagt Jessopp, „vivacity of conversation, and many accomplishments secured for him the entrée at the houses of the nobility and a recognised position among the celebrities of Queen Elizabeth's court."[2])

---

[54]) Alford, II, 39. 1, 283/84.

[1]) Huber, I, 64.

[2]) Jessopp: John Donne, London. 13.

Donne zählte zu seinen Freunden Männer des politischen und öffentlichen Lebens. 1596—97 nahm er an zwei Flottenexpeditionen gegen die Spanier unter der Leitung seines Patrons, des Lord Essex und des Lord Howard teil. Ende 1598 machte der Lord Keeper Sir Thomas Egerton ihn zu seinem Sekretär.[3]) Während dieser Zeit widmete er sich viel der Gesellschaft und lernte auch das Hofleben kennen, dessen Schattenseiten Gegenstand seiner Satiren sind. In der Zeit von 1592 bis 1598 entstanden die meisten Gedichte, welche jetzt unter der Sammlung „Songs and Sonnets" und „The Elegies" zusammengefaßt sind.[4]) Grierson teilt die „Songs and Sonnets" in drei Gruppen ein. In der ersten Gruppe steht der „cynical wit" und in der zweiten stehen der Liebe Leid und Freuden im Vordergrund. Die dritte Gruppe datiert er nach 1601 und findet in ihr Verwandtschaft mit dem Tone petrarkistischer Liebe.[5]) Im ganzen aber ist Donne kein Nachahmer des petrarkistischen Liebesideals und Frauenlobes. Er setzt sich bewußt in Gegensatz zu den überkommenen Bildern der italienischen Renaissance und schafft aus eigenem Erleben. Wenig gelten ihm Harmonie, Reinheit in der Form.[6]) Dabei hascht Donne nach weithergeholten Bildern und Vergleichen. Er häuft aufeinander, was er im Lager der Scholastik an Spitzfindigkeiten findet und verbindet es mit seinen dichterischen und jugendlichen Erlebnissen. In der Jugenddichtung zeigt er ein doppeltes Antlitz: einmal eine ungehemmte Sinnlichkeit und einen erotischen Lebensdrang, anderseits ein Haftenbleiben an Vorstellungen und Begriffen seiner religiösen Erziehung. Die Scholastik wird zum Mittel, seine Erlebnisse darzustellen. Reich an verschrobenen Ausdrücken, an Erzeugnissen seines Wit, voll Cynismus und paradoxer Antithese schildern die Gedichte den Dualismus von geistiger und sinnlicher Liebe und bezwecken vielfach eine Desillusionierung des erotischen Renaissanceidealismus. Letztere geschieht im aufklärerischen Sinne durch rücksichtslose Aufdeckung der Schwächen und der Unbeständigkeit des weiblichen Geschlechtes. Einen Höhepunkt erreicht diese Darstellung in den Elegien und den in

[3]) Grierson, II, 62. [4]) Ibid. 60/62. [5]) Ibid. II, 10/11.
[6]) Ibid. I, 211. I, 205, 31/32.

Prosa geschriebenen „Paradoxes and Problemes". Donne erscheint als junger „Libertine", der vor nichts zurückschreckt und keine sittlichen Grenzen kennt. Er ist beherrscht von erotischer Besessenheit, die sich in seinem Willen zur äußersten Realistik kundgibt. In echt barocker Weise steigert er die Selbstentblößung bis zur Nacktheit. An Stelle der alten findet Donne eine neue Mythologie. Sie ist ihm das Mittel, seine ihn beherrschenden Vorstellungen zu bannen. Die Scholastik wird profaniert. Er treibt frivoles Spiel mit dem, was anderen Dichtern scholastischer Gedanken heilig war. Die Welt der reinen Metaphysik verbindet er mit dem Reiche der realen Dinghaftigkeit. Donne umkleidet die Geistigkeit scholastischer Wahrheiten aus den Gebieten der Angelologie, Eschatologie und Psychologie mit körperlicher Wesensfülle. Die Bilder und Vergleiche werden den Lehren von dem Wesen der menschlichen Seele und der Seelenkräfte, von der Natur der reinen Geister, von der Erschaffung der Engel, ihrer Ordnung und Erkenntnisfähigkeit entnommen. So benutzt er in dem Gedichte „Aire and Angels" die Lehre von der Geistigkeit der Engel und von ihrer Einwirkung auf die Menschen, um das geheimnisvolle Wirken der Liebe zweier Menschen darzustellen. Ebenso wie der Einfluß der Engel, die reine Geister sind, unsichtbar ist, so tragen auch die seelenhaften Beziehungen zweier Liebenden zuerst den Charakter reiner Geistigkeit. Die Seele, die zuerst reiner Geist war, und frei vom Körper lebte, wurde bei der Erschaffung des Menschen inkorporiert. So nimmt auch die Liebe Gestalt an und terminiert dann körperlich in Augen, Lippen und Stirn. Donne schließt als Zeichen des echt barocken Dranges zum pointierten Ende hin das Gedicht mit einem paradoxen Effekt. Ebenso wie Engel und Luft in ihren Eigenarten verschieden sind, unterscheidet sich auch die Liebe eines Mannes von der einer Frau.[7])

In dem Gedicht „The Extasie" vergleicht Donne das in der Exstase erfolgte Ineinanderströmen zweier Seelen und ihre Wirkungen aufeinander mit der in der Scholastik oft er-

[7]) Grierson, I, 26. II, 21. S. Th. I, II, 2.

örterten Einwirkung der Intelligenzen auf die Körperwelt.[8]) In dem Gedichte „Negative Love" nimmt Donne aus den drei Erkenntnisstufen für das Wesen des metaphysisch Vollkommenen der „via affirmationis, superlationis und negationis" die letzte, um das Unaussprechliche der Liebe auszudrücken. Die Negation wird zu einer unendlichen Affirmation. Die Profanierung der religiösen Metaphysik wird am deutlichsten sichtbar in seinen mit besonderer Vorliebe benutzten Gleichungen wie Unsterblichkeit der Liebenden = Unsterblichkeit der Geister, Liebesqualen = Qualen der Seelen im Fegfeuer (A Feaver, 6th Elegie, Computation), Glückseligkeit der Liebenden = Glückseligkeit der Engel und Seligen im Himmel (The Anniversary). Auch die Idealisierung der Geliebten geschieht in scholastischer Ausdrucksweise. Er vergöttlicht sie, indem er sie mit den Attributen der Gottheit ausstattet, mit der Macht, die Gedanken direkt zu erkennen und bei ihr Sein und Wesenheit gleichsetzt.[8])

Gleich bei den ersten Gedichten setzt schon die für die Barockzeit so charakteristische Vorliebe für den Gedanken an den Tod ein. Sie steigert sich später bei Donne zu einem perversen Vergnügen an dem Reich der Verwesung. Alles, was mit dem Tode zusammenhängt, wird mit größter Nachdrücklichkeit betont. In ihm erkennen wir den echten Doppelstrom spanischer Barockkunst. Die Vorliebe für das Naturalistische und Sinnenhafte steht neben der Begeisterung für übersinnliche scholastische Gedanken. Oft herrschen die letzteren vor, oder beide gehen eine Synthese ein. Mit der Vorstellung des Todes verbindet er das Mysterium der Liebe. Tod und Liebe sind keine Feinde mehr, sie vereinigen sich, so daß dadurch die Liebe vom Martyrium des Widerstreites mit der Unendlichkeit erlöst wird. Erst durch den Tod kann sie sich freimachen vom Sinnenhaften, Körperlichen, und allem Dinghaften entrücken. Dann erst kann das Wachsen der Liebe sich bis ins Unendliche steigern. Der Tod erscheint als ein Mittel mystischer Vereinigung. Die Grabesruhe wird zum Symbol für den in lautloser Stille endenden ekstatischen Zustand.[9])

---

[8]) Grierson, II, 44. II, XX. I, 37.
[9]) Ibid. I, 24. 51.

§ 2. Die Gesellschaftspoesie.

Grundverschieden von der Jugenddichtung erscheinen Gehalt und Gestalt in den „Verse Letters to Several Personages". Donne wählt nicht mehr die Geliebte als Mittelpunkt, sondern einen Kreis bestimmter Frauen, die er mit scholastischen Spitzfindigkeiten umschmeichelt. Frauen, deren Freundschaft Donne sich besonders erfreute, sind Lucy Russel, die Gräfin von Bedford — die berühmte Literaten um sich sammelte wie Ben Jonson, Daniel, Drayton, Chapmann und Davies von Hereford[10]) — Lady Markham, Lady Boulsted, Lady Carew, die Gräfin von Salisbury und vor allem Magdalen Herbert, die Mutter seines Freundes Edward Herbert, des späteren Lord Herbert of Cherbury und des Dichters George Herbert. Zu den Adressaten seiner Briefe gehört auch ein Zirkel literarischer Freunde wie Edward Herbert, Christopher und Samuel Brooke, Henry Goodyere, Sir Henry Wotton, Rowland und Thomas Woodward. Grierson setzt die Entstehung dieser Versbriefe in die Jahre von 1597 bis 1607/08.[11]) Das zynische und erotische Element ist gemildert und der Ausdruck gemäßigter. Der Umgang mit vornehmen Frauen veredelte ihn, wie Donne selbst gesteht.[12]) Er fährt fort, seine Kenntnisse der „entangling laborinths of Schooles" zur Ausschmückung seiner Gedanken zu benutzen. Zum ersten Male behandelte er problematische Fragen aus dem Gebiete der Erkenntnislehre, Psychologie und Ethik. Besondere Aufmerksamkeit widmete er der Betrachtung der Erbsünde und der Lehre von der Tugend. Letztere trägt er vor mehr im Sinne der überlieferten scholastischen Ansicht als der spanischen Mystiker, wie Sencourt behauptet.[13]) In einem Versbriefe an Lady Carew spricht er über die Ursache der Tugend. Er läßt sie hervorgehen aus der individuellen Natur des Menschen. Je nach der körperlichen Disposition und nach Charakteranlagen sind einige Menschen besonders für die Tugend der Demut und die der Gottesfurcht dispo-

---

[10]) Grierson, II, 209. Ramsay, 52 ff.

[11]) Ibid. I, 12, 61, 317. II, 131.

[12]) Ibid. I, 1: Madame, You have rifin'd mee.

[13]) Sencourt, 178.

niert.[14]) Die Tugend selbst definiert er als einen habituellen Zustand der menschlichen Seele.[15]) Echte Tugend ist etwas Substantielles. Sie ist eng mit den Seelenkräften verbunden und kann nicht, wie der Materialismus es will, hervorgehen aus humours, der Beschaffenheit des Blutes oder der Melancholie.[16]) Der Sitz der Tugend ist in der Seele. Donne spricht vom Seelenfünklein der Tugend.[17]) Seele und Tugend werden oft wechselseitig gebraucht. Er nennt Tugend „our formes forme" oder „our soules soule".[18]) Die Tugend ist das Angesicht der Seele.[19]) Sie ist ihm Inbegriff allen Reichtumes der Seele. Das schätzereiche Indien ist ihr Symbol.[20]) Die Tugend liegt für ihn im Wagen, in dem vom Verstande geleiteten Willen. So sagt er in dem Paradoxon: „That Virginity is a vertue", in dem er ein geistreiches Spiel treibt mit den scholastischen Lehren über Tugend:

„All other Vertues lodge in the Will (it is the Will that makes them vertues)."[21])

Er verurteilt die Lehre des Sokrates, nach der das Wesen der Tugend im Wissen besteht. Spekulatives Wissen ist noch keine Tugend. Tugend und Tat stehen in engstem Zusammenhange.[22]) Von den moralischen Tugenden behandelt er besonders die Freundschaft. Die natürlichen Tugenden erhalten Ewigkeitswert, wenn sie aus übernatürlichen Motiven geübt werden und in Gott ihr Prinzip haben. Die Tugend ist etwas Ewiges, sie vergeht beim Tode des Menschen nicht.[23]) Den Inbegriff aller Tugenden sieht er in der Weisheit. Sie zügelt und regiert die wilden Leidenschaften des Menschen.[24]) Auch hier erscheint die Profanierung der Scholastik, so in den Gleichungen Gräfin von Bedford = verkörperte Divinity, Lady

---

[14]) Grierson, I, 221, 1—30. — S. Th. 1, 2, 63. 1.
[15]) Ibid. I, 222, 1—30.
[16]) Ibid. I, 16/18. — S. Th. 1, 2 q. 56, a. 1. — 56, 5.
[17]) Ibid. I, 3 ff.
[18]) Ibid. I, 32.
[19]) Ibid. I, 32.
[20]) Ibid. I, 210, 29—33. 211, 3—4.
[21]) Hayward, 348.
[22]) Grierson, I, 181, 35—40. — S. Th. 1, 2, 57, 1.
[23]) Ibid. I, 227, 22—26.
[24]) Ibid. 193, To Sr. Edward Herbert.

Carew = verkörperte Tugend.[25]) Donne setzt hier sein paradoxes Spiel fort, so besonders in den beiden Paradoxa „That Virginity is a Virtue" und „That it is possible to finde some Virtue in some Women". Oft will er die Tugend als Laster und das Laster als Tugend hinstellen.[26])

Neben dem Tugendproblem ist es vor allem die scholastische Lehre vom Verhältnisse von Körper und Seele, auf das er immer wieder zurückkommt. Er verliert sich sehr oft in spielerische Antithese oder paradoxe Darlegung.[27]) Die Seele wird im Gegensatz zum Körper als das leichte Element dargestellt und mit dem Monde verglichen. Alle Kräfte im Menschen kommen von der Seele als dem Lebens- und Seinsprinzip. Erst die Seele gibt dem Körper ihr spezifisch-menschliches Sein. Die Seele ist der Sitz der Tugenden, welche über die bösen körperlichen Leidenschaften herrschen sollen. Doch verdient der Körper auch Achtung und hat ein gewisses Recht.[28]) Er steht der Seele zu Diensten und vermittelt ihr durch die Sinne die Kenntnis der Außenwelt. Er wird der Palast der Seele genannt und soll dereinst an ihrer Verklärung teilnehmen. Wie die Seele durch die Einkehr in den Körper verdunkelt ist und ihre ursprüngliche Vollkommenheit verloren hat, so kann auch der Körper durch die Verbindung mit der Seele leiden, so durch Affekte wie Liebe und Haß. Die psychologischen Erörterungen enden auch hier oft mit übertriebenen Schmeicheleien an die Adressaten.

In den Versbriefen findet sich auch schon das bei Donne so oft erörterte Problem über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Es nimmt später in seinen Predigten einen großen Raum ein. Die Lösung des Problems sieht Donne in der völligen Harmonie zwischen Glauben und Vernunft. Die Vernunft soll sich bemühen, in die Glaubenswahrheiten einzudringen, nicht um dadurch den Glauben zu vermehren, sondern um ihn besser zu verstehen. Auch hier wieder ein Spiel mit scholastischen Problemen und Personifizierung der Hauptbegriffe. Die Gräfin von Bedford ist die verkörperte Divinity und Gegenstand der Forschungen. Die Handlungen und Rat-

---

[25]) Ibid. I, 222, 13.
[26]) Grierson, I, 198, 73.
[27]) Hayward, 345.
[28]) Alford, III, 210.

schläge der Gräfin werden als Glaubensquellen hingestellt. Ihr größtes Glaubensgeheimnis ist ihre Liebenswürdigkeit, die niemand ergründen kann. Die Kraft der Vernunft hört auf, und an ihre Stelle tritt wie bei einem Mysterium der rückhaltlose Glaube.[29])

Im Verlauf seiner Entwicklung findet sich neben dem Spiel mit scholastischen Ideen auch ein ernstes Verlangen nach Wissen und Wahrheit. Donne wird ergriffen, wie er selbst sagt, von einem „hydroptic immoderate desire of human learning and languages".[30] Wahrheit, absoluter Wert des Guten und wahre Religion sind Hauptgegenstände seines Suchens.

Unter Wahrheit versteht Donne die objektive Wahrheit, insofern sie sich auf einen erkennenden Intellekt bezieht. Die Erkenntnis selbst ist aber nur durch große Mühe und Anstrengung zu erreichen. Kampf und Tat sind für ihn die Mittel, die Wahrheit zu erlangen. In der Satyre „Kinde pitty chokes my spleene" schildert uns Donne sein Suchen nach Erkenntnis. Er versetzt sich selbst in die Lage eines Bergsteigers, der auf gefährlichen Pfaden die Spitze zu erreichen sucht, wo die Wahrheit thront:

„On a huge hill cragged, and steep, Truth stands, and hee that will reach her, about must, and about must goe." [31])

Donne hat den Glauben an die objektive Wahrheit nicht verloren. Durch eifriges Forschen und Suchen werden selbst die dunkelsten Geheimnisse „plaine to all eyes". Oft ist es schwer, die Wahrheit zu finden, denn sie erscheint der Falschheit verwandt: Truth and falsehood bee neare twins." [32])

Ihn beschäftigt nicht nur das Problem des Seins in seiner Beziehung zum Erkenntnisvermögen, sondern auch zum Begehrungsvermögen, nämlich das des absoluten Guten. In vielen Gedichten seiner ersten Periode, so besonders in den Satiren (entstanden 1594—1603) und der Metempsychosis (entstanden 1600—1601) [33]) bejaht Donne nicht ohne weiteres den absoluten Wert des Guten. So schließt er in einer pessimistischen Stimmung, wie sie ähnlich in manchen Partien von Shake-

---

[29]) Alford, III, 24. [30]) Ibid. VI, 325. [31]) Grierson, I, 157 ff.
[32]) Ibid. I, 154. [33]) Ibid. II, 100 ff.

speare Hamlet hervortritt, das Gedicht „The Progresse of the Soule" mit den Worten:

„There's nothing simply good, or ill alone,
Of every quality comparison,
The only measure is, and juge, opinion." [34])

Der Gedanke, daß sogar fundamentale ethische Grundsätze nicht ohne Einschränkung übernommen werden können und so auch die Begriffe von Gut und Böse rein empirisch und auf gesellschaftliche Übereinkunft begründet sind, wurde begünstigt durch die neuen Entdeckungen auf naturphilosophischem Gebiete, wodurch manche Lehren, deren absoluten Charakter man bisher nicht angezweifelt hatte, neuen Theorien weichen mußten. Die skeptische Neigung griff bei Donne zeitweilig auch auf religiöses Gebiet, auf biblische Überlieferung und theologisch-dogmatische Lehren über. In der III. Stanze der Metemspychosis sieht der „curious rebell" eine Ungerechtigkeit Gottes darin, daß der Fluch der Erbsünde auf alle Menschen übergegangen ist, und einen Widerspruch in der Tatsache, daß selbst durch das verfluchte Geschlecht Kains Segen verbreitet wird.[35]) Er verhöhnt alle, die religiöse Wahrheiten rückhaltlos hinnehmen.[36]) Auch zeigt Donne eine Vorliebe für die paradoxe Behandlung der Begriffe Gut und Böse, so in den „Paradoxes and Problemes".[37]) Gut und Böse, so führt er aus, können nicht scharf getrennt werden. Sie sind oft voneinander abhängig:

„For evill Manners are Parents of good Lawes; and in every Evill there is an excellency, which (in common speech) we call good." [38])

Ein anderes Mal führt er aus, daß das Übel nur am Guten vorkommen kann, daß das Gute, obwohl es der direkte Gegensatz zum Übel ist, dennoch das Subjekt für das Übel sein kann, oder daß die Ursache des Übels nur das Gute sein kann, weil eine Ursache ein Sein haben muß und ein Sein immer gut ist.[39])

---

[34]) Grierson, II, 316 ff. [35]) Ibid. I, 316, 517/20.
[36]) Ibid. I, 299. [37]) Hayward, 339. [38]) Ibid. 339/40.
[39]) Ibid. 342.

Diesen skeptischen Zug Donnes darf man nicht allzu sehr betonen. Er entstand zu einer Zeit, in der er unter der Wucht trauriger Ereignisse nämlich seiner eigenen Einkerkerung (1601/02) und des Todes seines Patrons Essex (1601) niedergebeugt war. Wohl ist auch ein zeitweiliger Einfluß von Seiten der Renaissanceskeptiker, wie sie in den Werken Shakespeares, die in derselben Zeit entstanden, nachgewiesen ist, nicht ausgeschlossen. Die Skeptiker Michael Montaigne († 1593), Pierre Sharron († 1603), Francisco Sanchez († 1662) verteidigten die phyrronischen Grundsätze von der Relativität alles Wahren und Guten.[40]) Auch Donne zeigt sich vertraut mit den Lehren Phyrros. In seinen „Essays in Divinity" erwähnt er die „hypotyposis des Sextus Empiricus" und den Bericht über Phyrro in Diogenes Laertius. Doch hat er diese skeptische und nihilistische Zeit überwunden. In seinen späteren Werken erkennt er den absoluten Charakter von Gut und Böse an und verteidigt ihn im scholastischen Sinne.[41])

Was seine Stellung zur Frage der wahren Religion anbetrifft, so hat sich Donne in seinen Jugendwerken nicht formell für ein bestimmtes Bekenntnis ausgesprochen. Er tritt an dieses Problem einmal mit dem Ernst eines Philosophen, dann aber auch mit seiner dichterischen Phantasie heran. Walton sagt über Donnes ernstes Suchen nach wahrer Religion:

„The youth began seriously to survey and consider the body of Divinity, as it was then controverted betwixt the Reformed and the Roman church. . . ." [42])

In dem Gedichte „The Will" ordnet er die einzelnen Religionssysteme in antithetischer Weise unter charakteristischen Gesichtspunkten satirisch ein.[43]) In anderen Gedichten sucht er in derb karikierender Art gewisse Gebräuche und Formen religiöser Bekenntnisse oder deren Anhänger der Lächerlichkeit preiszugeben. So ironisiert er Luthers Klosterfrömmigkeit und reformatorische Neuerungen, spricht von „miss devotions" der katholischen Kirche und spottet über Reliquienverehrung.[44])

---

[40]) Stöckl, Geschichte der Philosophie (Mainz 1875) 197.
[41]) Alford, I, 287ff. [42]) Walton: 8/9.
[43]) Grierson, I, 283—85.
[44]) Ibid. I, 153. Alford, III, 28.

Viele Gedichte erinnern an die zur Zeit der Reformation übliche konfessionelle Polemik. Anderseits betont Donne auch die Notwendigkeit eines religiösen Bekenntnisses. Bei seiner Wahl soll man sich allein von der Wahrheit leiten lassen. Man soll nicht handeln wie „Mirreus", der die Kirche von Rom allein wegen des Alters wählt, oder wie „Crantz", dem die kalvinistische Lehre zusagt, weil sie „plaine simple, sullen, young" ist, nicht wie „Graius", der aus Traditions- und Nützlichkeitsmotiven die Heimatkirche wählt, noch auch wie „Phrygius", der Dissident, oder wie „Gracus", der gegen jedes Bekenntnis indifferent ist.[45]) Donne war zu dieser Zeit noch weit vom Anglikanismus entfernt. Doch läßt sich sein Streben nach absoluter, ontologischer Wahrheit und dem ewigen Gesetz in Gott, dem er die menschliche Veränderlichkeit und den Wechsel der Meinungen gegenüberstellt, deutlich erkennen.

§ 3. Die Anniversaries, Obsequies und Epicedes.

In diesen Gedichten (entstanden 1609—1625)[1]) verwendet Donne scholastische Ideen und Lehren in barocker Einkleidung zum Lobe der Toten. In der Sprache scholastischer Spitzfindigkeiten bietet er den Hinterbliebenen Trost. Er versucht das Zeitlich-Subjektive zu überwinden und erhebt die Ereignisse in das Gebiet des Objektiv-Unendlichen. Vielfach nehmen auch hier die scholastischen Begriffe konkrete Gestalt an. Theologisch-dogmatische sowie kosmologische Betrachtungen stehen dabei im Vordergrund.

In der Elegie auf den Tod des Prinzen Heinrich verwendet Donne das Verhältnis von Glauben und Vernunft, um das schwere Verhängnis seines Heimganges zu schildern. Glaube und Vernunft verhalten sich zueinander wie zwei Kreise von verschiedenen Größen und Zentren. Beide Zentren fallen nicht zusammen, wohl aber kann eine größtmögliche Annäherung des Kreises der Vernunft an den des Glaubens erreicht werden, so daß beide Zentren ungefähr eins werden. Dieser Zustand der größtmöglichen Annäherung war im Prinzen Heinrich verkörpert. Die Vernunft stand dem Glauben nahe. Seitdem

[45]) Grierson, I, 157/8.
[1]) Ibid. II, 180 ff.

er tot ist, ist das harmonische Verhältnis der Kreise und damit auch das von Glaube und Vernunft zerstört. Es ist unmöglich, eine Harmonie herzustellen. Die Ordnung der Begriffe ist umgekehrt. Der Glaube wird zur Häresie. Die Vernunft ist ohnmächtig geworden. Dann vergleicht er Glaube und Vernunft mit einer Kette von Ursachen und Wirkungen in ihrem natürlichen Verlauf. Ein Wunder jedoch hebt ihn auf, die Ursache der Wirkung wird vergebens gesucht. Da dieses Wunder durch den Tod des Prinzen eingetreten ist, fehlt jetzt ein Glied in der Kette. Der Glaube steht allein da und hat die Vernunft hinter sich gelassen. Wenn das von der Vernunft erkannte Verhältnis von Ursache und Wirkung zerstört ist, können, so will Donne beweisen, die realen Dinge in dem natürlichen Zusammenhange nicht mehr gesehen werden. Leben ist Tod und Tod Leben.

In der Elegie, die er aus Anlaß des Todes des Lord Harrington geschrieben, verwendet Donne die Lehre vom Wissen und der Erkenntnisweise Gottes und der Engel zum übertriebenen Lob auf den Toten. Die Erkenntnis der Engel, so führt Donne aus, ist unmittelbar und intuitiv. In Gott als dem Inbegriff allen Seins erkennen sie jedes Ding. Die ganze Welt wird klar und sichtbar vor ihren Augen. Wie die Engel in Gott, so erkennt er in Lord Harrington jedes Ding, da von ihm ein übernatürliches Licht ausstrahlt. Auch hier tritt die Profanierung der Scholastik deutlich zu Tage. Lord Harrington erscheint als Gott, ausgestattet mit dem Lichte der Glorie, durch das alle Dinge intuitiv erkannt werden. Donne gibt der Elegie einen ernsten Charakter indem er die Ausführungen durch düstere Bilder unterbricht. Er läßt den Prinzen in der Mitternacht, da die Zeit dem Sterben nahe ist, eine Reihe von Personen schauen, die vom Grauen des Todes umgeben sind: den Totengräber, dessen Bett er ein Abbild des Grabes nennt, das er am Tage geschaufelt, den Gefangenen, der am Morgen den Urteilsspruch erwartet und den zum Tode Verurteilten, der in einigen Stunden enthauptet werden soll, für den der Schlaf nur eine Gelegenheit ist „to practice dying."

Auch hier zeigt Donne wieder ein gewisses Schwelgen in der Welt des Grauens, des Todes und des Grabes. Schon in

seinen Jugendgedichten findet sich das mystische Verhältnis von Tod und Liebe. Später schreibt er den Biathanatos, in dessen Vorrede er von einer Art erblicher Belastung für den Drang zum Selbstmord spricht und die Tatsache erwähnt, daß seine Vorfahren vieles für ihren Glauben erlitten und er selbst in der Atmosphäre des Martyriums aufgewachsen sei.[2]) Noch zu erwähnen ist ferner die dramatische Aufmachung seines eigenen Sterbens.

Die Behandlung des Todes nimmt bei Donne das echt barocke Ausmaß an. Keine Periode zeigt ja eine so große Vorliebe für Grabinschriften, Grabdenkmäler und die Schilderung des Prozesses der Verwesung. Gern wird der Augenblick dargestellt, in dem das Grab sich öffnet, der zum Leben Erwachte den Deckel des Sarges hebt und umgeben von Todeslaken und Schlangen sich aufrichtet.[3]) Gerade in den Bildern, die in Spanien entstanden, ist eine starke Vorliebe für Würmer und Verwesungsprozesse sichtbar. Donne liebt die Betrachtungen über den Verwesungsprozeß in seinen Predigten. Mit krassester Realistik spricht er vom Schicksal des Körpers nach dem Tode und häuft Wörter wie Grab, Staub, Würmer und Verwesung.[4]) Im echten Barock hat die Darstellung des Todes etwas Gewaltiges und Markantes an sich. Der Tod selbst wird als Herr der Welt hingestellt. Auch Donnes Bilder und Beschreibungen des Todes zeigen dessen Urgewalt und Allherrschaft. In dem Gedichte „Death" tritt der Tod auf als der Tyrann der fünften und größten Monarchie. Er strebt unaufhörlich danach, sein Reich zu vermehren.[5]) Der Tod wird verglichen mit dem wogenden Ozean oder dem gewaltigen Strudel, der die Menschen verschlingt.[6]) In einem anderen Gedicht nennt er den Tod einen Raubvogel, der seine Beute

---

[2]) „Beza, a man as eminent and illustrious, in the full glory — confesseth of himself, that only for the anguish of a Scurffe, which overranne his head, he had once drown'd himselfe from the Millers bridge in Paris, if his Uncle by chance had not then come that way, I have often such a sickly inclination." Bianthanatos, Simpson 153. — Vgl. ferner: Jessopp 223.

[3]) vgl. Grierson, I, 176, 47—48.

[4]) Alford, V, 289, VI, 278.

[5]) Grierson, I, 284.

[6]) Ibid. I, 214, 160. 280, 13.

Gott zu Füßen legen muß.[7]) Oder er ist ein gieriger Drache. Mit seinen nimmersatten blutigen Klauen reicht er hinein in die Tiefe des Meeres und die Region der Luft.[8]) Auch überträgt er diese Bilder auf das Grab. Donne erlebt persönlich diese Symbolik. Das nächtliche Lager, seine elende Wohnung in Mitcham, ja sogar seine Kanzel vergleicht er mit dem Grabe.[9]) Gern schildert er Menschen, die ihre letzte Nacht vor der Enthauptung im Kerker verbringen, oder die Enthauptung selbst in allen Einzelheiten vom Schwerthieb bis zum doppelten Blutstrom, Zucken des Körpers und Rollen der Augen und Entweichen der Seele. Die Welt selbt wird zum Leichnam, an dem der Mensch wie ein Wurm sich nährt:

„The world is but a carkasse; thou art fed
By it, but as a worme, that carkasse bred
And why should'st thou, poore worm, consider more." [10])

Schritt für Schritt malt er das Sterben des Menschen aus und liebt es, den Zuhörern in seinen Predigten „pictures of dying men" zu geben.[11]) In seinen „Devotions" erlebt er die Nähe des Todes. Die Totenglocke der nahen Kirche, die er auf dem Krankenbette hört, läutet für seinen eigenen Tod.[12]) In endlosen Variationen kehrt der Gedanke wieder, daß der Mensch ein Nichts, daß er Staub ist.[13]) In Verfolgung der Vorstellungsreihe Tod, Grab, Staub bis in die äußerste Möglichkeit folgt Donne einem echt barocken Zug. Weiterhin verwendet Donne die Personifizierung des Todes in seinen Darlegungen. Der Tod tritt in greifbare Nähe, er hält Zwiesprache mit ihm.[14]) Er erscheint ihm als ein körperliches Wesen, das erschaffen ist und nicht, wie die Philosophie es will, als ein Nichts angesehen werden kann. Der Tod ist ein Übel, ein Genosse der Sünde und Hölle. Wie die Sünde das Verhältnis von Gnade und Gerechtigkeit zerstört, so tritt der Tod als trennende Macht zwischen Körper und Seele. Er geht darauf aus, den Menschen gerade in seiner größten Sündenschuld zu

---

[7]) Ibid. 282. [8]) Ibid. I, 281, 61. 282, 1—16.
[9]) Hayward, 451. Alford I, 345. [10]) Grierson, 253, 55—56.
[11]) Alford, V, 619. [12]) Devotions, 91.
[13]) vgl. Ermatinger: Barock und Rococo in der deutschen Dichtung. Berlin 1928. 46. [14]) Grierson, I, 326.

vernichten. Donne zeigt auch darin eine Ideenverwandtschaft mit barocker Kunst, daß er den Tod darstellt, wie er den ahnungslosen Menschen überfällt und sich über seine Beute freut, oder daß er ihn als den alten Mann bezeichnet, der den Jüngling überrascht.

Oft zeigt sich bei Donne eine eigenartige, romantische Todessehnsucht. Das Verlangen nach dem Tode erscheint ihm wie eine Erlösung und erhebt ihn über die Tragik irdischen Jammers in der Zeit nach 1601. In einem Briefe an H. Goodyere nennt er „thirst and inhiation after the next life" als eins der kostbaren Dinge, welche Gott uns gegeben.[15]) In einem Briefe an seine Mutter tröstet er sie über den Verlust ihrer Tochter mit dem Gedanken, daß Gott ihr diese Prüfung gesandt habe:

„that he might keep your Soul in continuall exercise, and longing and assurance, of comming immediately to him".[16])

Der Todeswille steigert sich zu einem ekstatischen religiösen Todesrausch — als markanteste Erscheinung des von Wölfflin für das Barock aufgestellten Merkmals der „Rauschsucht" — in einer der großartigsten Partien der Predigten, in der er den mystischen Tod in Christus schildert:

„but I will finde out another death, mortem raptus, a death of rapture, and of extasie, that death which S. Paul died more then once, The death which S. Gregory speaks of, Divina contemplatio quoddam sepulchrum animae, The contemplation of God, and heaven, is a kinde of buriall, and Sepulchre, and rest of the soule; and in this death of rapture, and extasie, in this death of the Contemplation of my interest in my Saviour, I shall finde my self, and all my sins entered, and entombed in his wounds, and like a Lily in Paradise, out of red earth, I shall see my soule rise out of his blade, in a candor, and in an innocence, contracted there, acceptable in the sight of his Father."[17])

Donne malt gerne Verfallserscheinungen als Zeichen eines starken Vergänglichkeitserlebnisses breit aus. Hier wendet er die ganze Macht seines angeborenen Wit an und schafft Bilder von genialer Kombination. Dies tritt besonders in „The First Anniversary" in Erscheinung. Dort ist die Schilderung des

[15]) Alford, VI, 320. [16]) Hayward, 472. [17]) Alford I, 514.

Verfalles, den er auf die ganze Welt ausdehnt, mit der Personifizierung einer philosophischen Idee verbunden.[18]) In dem Gedichte „The First Anniversary", das er auf den Tod der Lady Drury schrieb, erscheint die Welt als ein vernunftbegabtes Wesen, mit menschlichen Fähigkeiten.[19]) Die Idee der Weltseele ist wohl der platonischen Philosophie entnommen. Nach Plato erschuf Gott eine Weltseele in und um den Weltkörper. Sie war zuerst erschaffen und dazu berufen, eine Herrscherstellung im Weltganzen einzunehmen. Die Weltseele steht in Verbindung mit körperlichen Dingen, sie ist die Naturseele, das Prinzip des allgemeinen Lebens. Diese Weltseele war in Lady Drury verkörpert.

Mit diesem Gedanken verbindet Donne noch eine andere Lehre der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Die Seele wird in ihrer Eigenart als formbildendes Prinzip des Körpers betrachtet. Nach Aristoteles ist die Seele als Entelechie des Körpers zu gleicher Zeit seine Form sowie Prinzip seiner Bewegung und seines Zieles.[20]) Thomas von Aquin führt diesen Gedanken weiter aus:

„Die menschliche Seele ist daher die substantiale Wesenform ihres Leibes: nämlich wesentlich oder substantial das Seinsprinzip für den Leib, wodurch der Leib als durch sein formales Prinzip wesentlich erst menschlicher Leib wird, und wodurch die Seele mit ihrem Leibe als eine einzige der Art nach vollständige Substanz ein einziges Sein hat." [21])

Lady Drury ist diese Weltseele, durch welche der Weltkörper Sein und Form hatte. Durch ihren Tod ist er in Verfall geraten und das Leben fast ausgelöscht. Mit ihr ist auch alle Schönheit dahin. Die Schönheit wird im aristotelisch-scholastischen Sinne verstanden. Die drei Elemente des Schönen sind Vollkommenheit, Proportion und Klarheit. Donne faßt die ersten beiden im Begriff der Ordnung oder Harmonie zusammen.[22]) Das dritte Element ist nach ihm durch die Farbe

---

[18]) Grierson, I, 231.
[19]) Ibid. I, 231, 10—20.
[20]) De part. an As, 645 b 14 ff. Ueberweg, I, 386.
[21]) S. Th. 1, q. 76, a, 1, 4, 6.
[22]) Grierson, I, 240 ff. 306 ff.

verkörpert. Denn bei der Schönheit der sichtbaren Dinge wird die Klarheit durch die Farben, d. h. durch die Verteilung von Licht und Schatten bewirkt.[23]) Donne häuft Bild auf Bild, um die Zerstörung der Harmonie und Ordnung der Welt, der claritas proportionis oder des splendor ordinis seit dem Tode Lady Drurys zu veranschaulichen: Die Welt ist krank, das Leben kürzer als sonst, Gestalt und Kraft des Menschen sind zusammengeschrumpft, die Gesetze der Himmelskörper seit den neuen Entdeckungen in der Naturphilosophie aufgehoben und Staat und Familie in ihren Grundlagen erschüttert. Hier wird eine philosophische Idee mit überladenem Beiwerk echt barocker Art umgeben. Die pessimistische Schilderung von Verfallserscheinungen in der Natur ist in enger Anlehnung an Cyprian gezeichnet. Donne erwähnt selbst diese Quelle in einer seiner Predigten.[24]) In seiner Schrift „De Immortalitate" (Kap. 25) und in einem Briefe an Demetrius (Kap. 3, 4) bringt Cyprian ähnliche Zusammenstellungen und Begriffsreihen wie Donne in seinem „The First Anniversary" und schildert in chiliastischer Weise den bevorstehenden Untergang der Welt. Cyprian spricht von folgenden Verfallserscheinungen in der Natur: Regen fehlt, die Hitze ist nicht mehr so groß wie sonst. Frühling und Herbst haben ihre alte Pracht verloren, Sonne und Mond ihre Leuchtkraft eingebüßt, die Menschen sind kurzlebiger, Gerechtigkeit, Eintracht und Sitten sind verschwunden. Man vergleiche damit die folgenden Verse in Donnes „The First Anniversary":

> The cloudes conceive not raine, or doe not powre,
> In the due birth time, downe the balmy showre.[25])
>
> And now the Springs and Sommers which we see,
> Like sonnes of women after fiftie bee.[26])
>
> Alas, we scarce live long enough to try
> Whether a true made clocke run right, or lie.[27]

---

[23]) Minjon: Der Schönheitsbegriff der Hochschulscholastik. Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellsch. Bd. 25, 1912, 181.
[24]) Alford, I, 505. II. 96.
[25]) Grierson I, 242, 381—82.
[26]) Ibid. I, 237, 203—204.
[27]) Ibid. I, 235, 129—30.

'Tis all in peeces, all cohaerence gone,
All just supply, and all Relation:
Prince, Subject, Father, Sonne, ore things forgot,
For every man alone thinkes he hath got
To be a Phoenix, and that then can bee
None of that kinde, of which he is, but hee.[28])

Der Tod wird bei Donne nicht nur in seinem Grauen und Schrecken geschildert, sondern auch vom christlichen Gesichtspunkte aus als der Anfang eines neuen Lebens betrachtet. Der Tod führt eine gewisse Umwertung aller Werte herbei. So läßt Donne in einer Elegie die Wüste durch den Tod in einen Königshof voll Schaugepränge verwandeln. Das Grab ist das Eingangstor, die Kirchhöfe werden zu Städten und Vorstädten. Von da aus führt der Weg zur neuen Stadt Jerusalem und zur Wohnung der Seligen. Veranschaulicht wird diese Umwertung durch das in der theosophischen Philosophie häufig gebrauchte Bild der Umwandlung unedler Metalle oder wenig kostbarer Steine in edle Metalle und kostbarere Steine — oder durch die Tatsache aus der Bibel, daß der mit Wunden bedeckte Körper Christi nach einer Grabesruhe von drei Tagen verklärt wurde.[29]) Diese Verwandlung breitet sich sogar aus über Erde und Särge.[30]) Tod und Grab sind wie der Stein der Weisen das Zaubermittel der Verwandlung. In einem anderen Gedichte wird der Tod zum Meer und der Körper zum Meeresstrand. Wie das Meer nach der Flut seine Spuren im Sande zurückläßt, ihn reinwäscht und mit schönen Streifen und Riffeln verziert, so tut es auch der Tod mit dem Körper.[31]) Donne bringt eine echt barocke Unruhe in die Darstellung des Todes. Das Bild des Meeres ist ihm dafür ein willkommenes Mittel.[32]) Anderseits steht bei Donne auch der Gedanke von der Ohnmacht des Todes, so besonders in seinen geistlichen Liedern und Predigten im Vordergrund. Er spricht hier ganz im Sinne der paulinischen Auffassung von dem Tode,

---

[28]) Ibid. I, 213 ff. [29]) Ibid. I, 279.
[30]) Ibid. I, 292. [31]) Ibid. I, 280.
[32]) Hierhin gehört auch Donnes Vorliebe für das Moment der unruhigen Bewegung, für rollende Flut, schnell dahinströmende Flüsse, stürzende Bäche, wirbelnde Winde und feuerspeiende Vulkane; vgl. Alford IV, 75; ibid. II, 172 ff. und 175.

der durch Christus seine Macht verloren hat. Von diesem transzendentalen Gesichtspunkte aus gesehen, verliert der Tod sein Grauen und wird zum Anfang der Glorie. Die Gräber stehen als Triumphzeichen da.[33]) Die Seele ist zuletzt doch Sieger über den Tod, und sie ruft ihm zu:

„Death be not proud, though some have called thee
Mighty and dreadfull, for, thou art not soe,
For, those, whom thou think'st, thou dost overthrow,
Die not, pore death, nor yet canst thou kill mee." [34])

Vollständig stürzt das Reich des Todes zusammen am letzten Gerichtstage, von dem Donne ein Bild voll tönender Wucht und großer Lebendigkeit entwirft.[35])

§ 4. Religiöse Dichtung: antithetischer Stil.

Auch in Donnes religiöser Dichtung zeigt sich das barock-scholastische Element sowohl der Gestalt als dem Gehalte nach. Unruhe und Nervosität liegen in dem reichen Wechselspiel der Beziehungen, die von einer Hauptidee getragen und mit tausendfältigem Kleinwerk umgeben ineinandergeschlungen dastehen. Die ersten Gedichte fügt er zu einem Sonettenkranz von sieben Bildern aus dem Leben Christi zusammen. Sie sind in der 14 zeiligen Sonettform geschrieben und beginnen jedesmal mit der letzten Zeile der vorhergehenden Strophe, wobei das 7. Sonett mit dem Anfang des ersten schließt, so daß ein Kranz gewoben in „low devout melancholy" entsteht. In dieser Corona und in den folgenden „Divine Poems" tritt uns die religiöse Welt des Dichters entgegen, der er sich mit dem Glauben eines mittelalterlichen und der Glut und Wucht eines Barockmenschen hingibt. Doch setzt mitunter auch hier Donne das antithetische Spiel seines Wit fort, sodaß die Darstellung nicht immer dem würdigen Thema angepaßt ist.

Die Sonette sind beherrscht von einem aus echt barock-pessimistischer Lebensstimmung entsprungenen Bewußtsein von Sünde und dem Willen nach Reue und Sühne. Die Sünde ist ein Erbe Adams, dann aber auch Folge persönlicher Schuld,

---

[33]) Grierson, I, 280. [34]) Ibid. I, 326. [35]) Ibid. I, 325.

die der Mensch durch sein Bündnis mit den drei gottfeindlichen Mächten Teufel, Welt und Fleisch auf sich lädt. Donne findet nicht Worte genug, um das Furchtbare und Häßliche der Sünde zu schildern. Dabei wächst sein eigenes Sündenbewußtsein bis ins Unermeßliche. Seine Sünden sind zahlreicher als die der am jüngsten Tage Verdammten und schändlicher als das Verbrechen der Juden, die Christus kreuzigten. Der Mensch hat es nicht verdient, daß ihm die Natur gehorcht, die viel reiner und stärker ist und in ihren Elementen einfacher und damit der Zerstörung nicht so schnell preisgegeben wie das Kompositum Mensch. Ja, der Mensch in Sünden ist ein Schandfleck der Natur, der sich vor jedem Baum und jedem Tiere schämen müßte, da er sich der „motus rationalis creaturae ad Deum", der Ordnung Gottes, welche die Natur unbewußt einhält, widersetzt. In der Abwendung von der Sünde sieht Donne das Mittel zur Erlösung. Er haßt die Sünde, weil sie die Strafe schon in sich trägt und eine Beleidigung Gottes ist, dessen Gerechtigkeit am jüngsten Tage niemand entgeht.[1]) Mit der ganzen Leidenschaft eines Barockmenschen zeigt Donne seinen Büßerwillen:

„Spit in my face you Jewes, and pierce my side,
Buffet, and scoffe, scourge, and crucifie mee . . ."[2])

Die Tränen der Reue besiegeln die Befreiung von der Schuld und Sünde. Wie leidenschaftlich bestürmt er Gott um Gnade in Sonett XIV. Man beachte das „Batter" sowie die paralelle Häufung und Steigerung der Verben:

. . . „Knocke, breathe, shine, and seeke to mend;
. . . Breake, blowe, burn and make me new",

und weiter unter

„Divorce mee, 'untie, or breake that knot againe,
Take mee to you, imprison mee."

Im Dunkel der Nacht flieht er zum Kreuze Christi und gewinnt das Heilsgefühl zurück. In Sonett XIV erfolgt die vollständige Übergabe an Gott, woran sich eine Betrachtung über die Liebe des Vaters und des Sohnes anschließt. Dann schildert er sein Verlangen nach Erlösung von der Erde. Seitdem

[1]) Grierson, I, 324 ff. [2]) Ibid. I, 327.

seine Geliebte (Gattin) gestorben, flieht er die Welt, Teufel und Fleisch und sucht seinen Frieden in der Liebe zu himmlischen Dingen und Vereinigung mit der höchsten Idee, mit Gott. In der Kirche erkennt er jetzt seine Braut, die er jedoch noch nicht besitzt, da er noch im Zweifel ist, welche von den vielen Kirchen die rechte ist. Er möchte diejenige heimführen, welche Wahrheit und Universalität in sich vereinigt. Die Sonette schließen mit einem offenen Bekenntnis seiner eigenen Unruhe und Zerrissenheit und seines Wankens zwischen zwei Polen.[3]) Dieses harmonielose Lebensgefühl entspringt einer gewissen Lust, mit Gott zu streiten, mit kunstvoller Dialektik das Widerspruchsvolle in theologisch-dogmatischen Lehren und in Gottes Fügungen aufzudecken und so dem Spiele seines phantasievollen Wit zu folgen.

Diese Sonette stehen in ihrem barocken Lebensgefühl einzig da. Dabei gehen Gehalt und Gestalt eine innige Verbindung ein. In dem starken persönlichen, religiösen Erlebnis liegt die für die barock-religiöse Welt so charakteristische Polarität, die auch formell zum Vorschein kommt. Gerade in diesen Sonetten findet sich eine bewußte Verwendung des im ganzen Barock gebrauchten Stilmittels der Antithese. Donne bietet hier die ganze Kraft seines Wit auf, um die Spannung der Ideen zu erhöhen. Ganz gewiß ist Donne nicht der erste, der diese Gegensätzlichkeit in der religiösen Lyrik darstellt. Auch hier schöpft er aus dem großen Quell der scholastischen Philosophie sowie besonders den Schriften der Kirchenväter. Er sieht in ihnen gerade das barocke Element. Augustinus mit seiner Vorliebe für Wortspiele, die griechischen Kirchenväter mit ihren schillernden rhetorischen Effekten, die bei Thomas von Aquin streng aufgebaute Gegenüberstellung von gegnerischen, scheinbar richtigen und eigenen Ansichten, die in seiner religiösen Lyrik beliebte Antithese von Unendlichkeit und Reichtum Gottes einerseits sowie Beschränktheit und Armseligkeit des Menschen anderseits, all das mußte Donne bei seinem barocken Lebensgefühl besonders begrüßen.[4]) Nehmen wir dazu die umfangreiche lateinische religiöse Dichtung des Mittel-

---

[3]) Grierson, I, 331.

[4]) vgl. Angelus Silesius († 1677). Cherubinischer Wandersmann.

alters, die Hymnen der Scholastiker, die oft deutliche Kennzeichen barocken Stils enthalten, so kann kein Zweifel über die eigentliche Quelle entstehen. Außerdem zeigt sich eine frappante Ähnlichkeit von Donnes Lyrik mit zeitgenössischen oder auch späteren deutschen Barockdichtern, die die Vermutung einer gemeinsamen Quelle besonders nahelegt.[5])

Es soll im Folgenden versucht werden, die Hauptarten der paradoxen Antithesen, welche Donne in der „Corona" und den Sonetten verwandt hat, in systematischer Anordnung zu bringen. Auf einfachste Weise wird die Antithese dadurch gebildet, daß zwei Aussagen in der Form der Umkehr eines Verhältnisses gegenübergestellt werden:

„I runne to death and death meets me as fast"[6])
„The ends crowne our workes, but thou crown'st our ends."[7])
„But first hee and hee first enters the way."[8])

Aus den beiden ersteren Beispielen, die das Grundschema darstellen, geht der Aufbau dieser Antithese klar hervor. Das logische Subjekt der ersten Vershälfte wird Objekt oder Prädikat der zweiten Vershälfte und das Prädikat der ersten Subjekt der zweiten. Es werden also die beiden Aussagen umgekehrt, wobei das Verbum die verbindende Rolle spielt.

Eine Verstärkung der Umkehr tritt dadurch ein, daß die erste Aussage wiederholt wird unter Anwendung der übertragenen Bedeutung des Verbums. Die Antithese erstreckt sich dann über zwei Verszeilen:

„Loe, where condemned hee
Beares his owne crosse, with paine, yet by and by
when it beares him, he must beare more and die."[9])

Neben der Umkehr findet sich die Antithese in Form konträrer oder kontradiktorischer Gegensätze, bisweilen mit paradoxer Wirkung. Diese Form tritt oft in aller Kürze auf. Von einem Begriff wird etwas ausgesagt, was zu ihm in Widerspruch steht:

„Death, thou shalt die."[10])

---

[5]) vgl. Angelus-Silesius . . .
[6]) Grierson, I, 322, 3.
[7]) Ibid. I, 318, 9.
[8]) Ibid. I, 321, 8.
[9]) Ibid. I, 320, 10/11.
[10]) Ibid. I, 321, 5/6.

Diese einfache Form kann dadurch verstärkt werden, daß mehrere kontradiktorische Begriffe gegenübergestellt und in Beziehung zueinander gebracht werden.

„And life, by this death abled, shall controule,
Death, whom thy death slue." [11])

Es werden hier zwei Paare verbunden und gegenübergestellt: Leben und Tod, sowie Tod im allgemeinen Sinne und der Tod Christi. Durch diesen Parallelismus wird eine Verschärfung der Antithese und eine paradoxe Wirkung hervorgerufen. Oft wird auch ein Wortspiel verwendet:

„I am thy sonne, made with thyself to shine". [12])

Oft wird die kontradiktorische Gegenüberstellung gehäuft und dadurch der Kontrast verschärft:

„As ridingly distemper'd, cold and hott,
As praying, as mute; as infinite, as none." [13])

Dabei erscheint diese Häufung auch in der Fragestellung mit Anwendung von Zeit- und Zahlenverhältnissen:

„Is she selfe truth and errs? now new, now outwore?
Doth she? and did she? and shall she evermore
on one, on seven, or on no hill appeare?" [14])

Auch erscheint manchmal bewußt Antithetik von Farben.[15]) Die Antithese der gegensätzlichen Gegenüberstellung erstreckt sich bisweilen über ein ganzes Sonett, wobei die Entwicklung in zwei Parallelen geschieht und die zweite Parallele gleichzeitig eine Steigerung der ersten ist. So stehen sich in Sonett XII die beiden Parallelen gegenüber:

1. die Natur, die sündenlos und stark ist, unterwirft sich dem sündigen und schwachen Menschen.
2. Gott, der heiligste und mächtigste Schöpfer, unterwirft sich seinem eigenen Geschöpfe.[16])

Der Dichter verstärkt die Gegenüberstellung durch bewußte Gleichklangreihe: „created — creator — creatures". Neben

---

[11]) Grierson, I, 326, 14.
[12]) Grierson, I, 322, II, 5.
[13]) Ibid. I, 3331, XIX, 7/8.
[14]) Ibid. I, 330, XVIII, 6/8.
[15]) Ibid. I, 322, III.
[16]) Ibid. I, 327.

diesem einfachen Grundschema gebraucht Donne noch eine zweite Art des kontradiktorischen oder konträren Gegensatzes, bei dem die Aussage des ersten Teiles durch die dualistische Gegenüberstellung einer zweiten Aussage, die einem anderen, meist dem übernatürlichen Ideenbereich angehört, indirekt negiert wird.

„Blowing, yea blowing out those sparks of wit,
Which himself on the Doctors did bestow." [17])

Hier werden also gegenübergestellt: fortnehmen — schenken, sowie Christus als Gott und — als Gottmensch. Häufig findet sich bei Donne die in der mystischen Lyrik so oft angewandte Gegenüberstellung von Gegensätzen, die in einer Person zu einer mystischen Einheit verschmolzen sind, so in der Mutter Gottes auf Grund ihrer Geburt und in Christus auf Grund der hypostatischen Union:

„Wich cannot sinne, and yet all sinnes must beare." [18])

Christus ist also einerseits absolut gut, und doch wird er anderseits von der Sünde betroffen. Der Gegensatz liegt hier einmal in dem Verhältnis der Aussage zu dem Begriffe Gerechtigkeit, dann in dem Verhältnis der Handlung Christi (Sündentragen) zu seiner Natur (Sündenfreiheit).
Ferner sind in Christus vereint Unsterblichkeit und Sterblichkeit:

„Which cannot die, yet cannot chuse but die". [19])

Oder Raumlosigkeit und Begrenztheit:

„How he which fills all place, yet none holds him doth lye?" [20])

Eine solche Einheit findet sich auch in der Madonna. In ihr treffen sich Licht und Finsternis, Raumhaftigkeit und Raumlosigkeit:

„Thou hast light in darke; and shut'st in little roome
Immensity cloysterd in thy deare wombe." [21])

---

[17]) Grierson, I, 320, Temple 3/4.
[18]) Ibid. I, 319, Annunciation, 3.
[19]) Ibid. I, 319, 4.
[20]) Ibid. I, 319, Nativity, 10.
[21]) Ibid. I, 319, Annuntiation, 13/14.

Auch kann der Gegensatz in der Beziehung zweier Personen verschiedener Sphären wie Christus und Madonna liegen. Die Benennungen der Personen werden dann dualistisch nebeneinandergestellt. So wird Maria durch die Gottesgeburt die Schöpferin ihres Schöpfers und die Mutter ihres Vaters. Christus selbst wird in seinem Verhältnis zur Muttergottes Sohn und Bruder genannt.

„Ere by the spheares time was created, thou
Wast in his minde, who is thy Sonne, and Brother;
Whom thou conceiv'st, conceiv'd; yea thou art now
Thy Makers maker, and thy Fathers mother." [22])

Besonders häufig tritt der Fall auf, bei dem die Gegensätze eine unvollkommene oder vollkommene Einheit eingehen. So stehen sich gegenüber und sind in gewisser Weise unausgeglichen verbunden Liebe und Haß:

„That thou lov'st mankind well, yet wilt not chuse me,
And Satan hates mee, yet is loth to lose mee." [23])

Außerdem findet sich eine Form der Antithese, bei der die in Gott sich scheinbar widersprechenden Eigenschaften gegenübergestellt werden:

„And mercy being easie, and glorious
To God, in his sterne wrath, why threatens hee?" [24])

Ein anderes Mal findet sich eine synthetische Einheit kontradiktorischer Gegensätze aus rein rationalem Gebiete: z. B. in der Gleichung Ursache = Wirkung, was dann sehr paradox klingt:

„That sufferance was my sinne, now I repent;
'Cause I did suffer I must suffer paine." [25])

„For, long, yet vehement griefe hath beene
Th'effect and cause, the punishment and sinne." [26])

In dem folgenden Beispiele erstreckt sich die Identifizierung auf Zeitverhältnisse, die durch die Beziehung zu verschiede-

---

[22]) Grierson, I, 319, 9 ff.
[23]) Ibid. I, 322, II, 13/14. Vgl. Dante, Par.
[24]) Ibid. I, 326, IX, 7/8.
[25]) Ibid. I, III, 323, 7/8.
[26]) Ibid. I, 323, III, 13/14.

nen Sphären — Diesseits — Jenseits — eine Synthese eingehen. Der Schluß hat wieder die paradoxe Wirkung:

„For at our end begins our endlesse rest;
The first last end, now zealously possest." [27])

Die dritte Art der Antithese, bei der zwei Bilder selbständig entwickelt und in eine Parallelkonstruktion gebracht werden, findet sich ebenfalls bei Donne.[28])

Der Antithese der Gestalt entspricht auch die des Gehaltes. Es ist schon kurz darauf hingewiesen worden, aus welchen Gebieten Donne die Antithese nimmt. Einmal sind es die Tatsachen der Bibel,[29]) so in „La Corona". Dann das Problem der Sünde. So schildert er in Sonett X das Widersprechende und scheinbar Akzidentelle im Wesen der Sünde. In Hymne II spricht Donne von dem unbegreiflichen Dualismus, der dadurch entsteht, daß der Mensch teil hat am Göttlichen als dem Prinzip des Guten, aber auch den Angriffen des bösen Prinzips ausgesetzt ist. Der Lehre der Philosophie vom „Nichts" der Sünde steht ihre gewaltige Macht im Leben gegenüber. So heißt es in einer Predigt:

„Sin is so far from being nothing, as that there is nothing else but Sin in us; Sin has not only a place, but a Palace, a Throne, not only a being but a Dominion, even in our best actions." [30])

Auf die von Donne besonders beliebte Gegenüberstellung von scheinbar sich widersprechenden dogmatischen Wahrheiten oder Darlegung der Antithetik in der Christologie oder Mariologie ist schon hingewiesen worden. In seinen Predigten nimmt er gern die Polarität der hypostatischen Union zum Gegenstand langatmiger Abschweifungen. So stellt er die Herrlichkeit Gottes der Schwachheit des Menschen in Christus gegenüber, die Größe Gottes der Kleinheit des Menschen, die Natur in Christus seiner Person, die Singularität seiner Individualität und der Sterblichkeit des Menschen Christus die Unsterblichkeit des Gottes. Auch der Mensch steht oft im Mittelpunkt der Antithese. Die schon bei Paulus so stark be-

---

[27]) Grierson, I, 318, 10/11.
[28]) Ibid. I, 231 ff.
[29]) Ibid. I, 318.
[30]) Alford, I, 176.

tonte Gegenüberstellung des „natürlichen und wiedergeborenen, übernatürlichen Menschen" wird in endlosen Wiederholungen angeführt. So begegnen sich und treten in ewigem Wechselspiel auf: Zeit und Ewigkeit, Diesseits und Jenseits, Natur und Übernatur, Gott und Seele, Leben und Tod.

Donne erlebt auch selbst persönlich diese Polarität so stark, weil sozusagen zwei Welten in seinem Innern nebeneinander bestehen: die Welt der Wirklichkeit mit allen Mächten und Gewalten, Sinnlichem und Rationalem und die Welt des Transzendentalen und Irrationalen. Die letzte Hymne besonders ist ein beredtes Zeugnis der in Donne sich widerstreitenden Elemente.

Die höchste Steigerung eines antithetischen Aufbaues findet sich in dem Gedichte „The Crosse". Das Wort Kreuz wird in seinen verschiedenen Bedeutungen beleuchtet. Während in dem Gedichte „The Crosse" das spekulative Element vorherrscht, ist das Gedicht „The Good Friday" aus eigenem persönlichen Erleben geboren. Es ist reichlich mit Antithesen ausgeschmückt und zeigt neben einem starken Impressionismus das für Donne so eigenartige kosmologische Raumgefühl. Seine Seele wird zu einer Sphäre, die von der Intelligenz „devotion" bewegt wird. Die Himmelsgegenden werden symbolisch gedeutet. Der Osten trägt den Charakter des Heiligen, Ehrfurchtsvollen. Dort ist der Berg Calvaria. Dorthin will seine Seele eilen, während er zum Westen reitet. Er sieht darin, daß er seinen Rücken dem Osten zugekehrt hat, zu wenig Ehrfurcht, vor der Stätte des Leidens Christi. Das Kreuz selbst und das Bild des Gekreuzigten nehmen unendliche Maße an. In Christi Händen, die am Kreuze durchbohrt sind, sieht er die Werkzeuge, welche die Sphären lenken und die Pole umspannen. Christus selbst ist einerseits der Zenit, womit die Größe und Höhe der Gottheit bezeichnet wird, anderseits stellt er die Antipoden, d. h. die menschliche Niedrigkeit dar.

Die Litanei gibt uns einen Einblick in Donnes Ringen mit religiösen Mächten. Sie ist oft persönlich und weniger allgemein gehalten. Manche Teile wirken wie ein Lehrgedicht. Immer wieder bittet er Gott um Gnade für eine gute Lebens-

führung. Auch die beiden letzten Hymnen, in denen er das Suchen nach dem Himmel und die ihn bis zuletzt bedrängende Gewalt der Sünde darstellt, sind ein beredtes Zeugnis für Donnes inneres Ringen bis zum Ende.

IV. Kapitel.

Natur und Naturphilosophie.

Donnes Stellung zur Natur als dem Universum zeigt ebenfalls eine starke Abhängigkeit von der scholastischen Ideenwelt. Wir können bei Donne von keinem eigentlichen Naturgefühl sprechen, wie bei den Naturmystikern, die durch die Gegenstände der Natur mystische Erleuchtung erhielten, noch auch hat er Verständnis für das feinsinnige Einfühlen in die Dinge der Natur, wie das Mittelalter es kennt oder für die Naturandacht eines Franz von Assissi. Er spottet über dessen Art „to preach to all creatures to frater asine and frater bos" und nennt seine Predigten „brootish homilies".[1]) Die Gegenstände der Natur werden für ihn Symbole seiner scholastisch-religiösen Begriffswelt. Die Vögel sind „heavens choristers",[2]) Sonne und Mond sind „God's true almoners". Er sieht die Dinge in der Natur in Bezug auf ihre Schöpfungsgeschichte. So nennt er „darknesse" — „ligth's elder brother".[3]) Besonders charakteristisch ist für Donne die symbolische Einordnung der Naturgegenstände in die Erlösungs- und Gotteslehre. Das Meer mit seiner Weite und Tiefe wird ein Sinnbild der unendlichen Erlösungskraft des Blutes Christi. So spricht Donne von der „Bottomless sea of his blood".[4]) In einem Hymnus heißt es:

„What sea soever swallow mee, that flood
Shall be to mee an emblemne of thy blood." [5])

Ebenso vergleicht er Gottes Barmherzigkeit mit der unergründlichen Tiefe des Meeres.[6]) Ein anderes Mal vergleicht er

[1]) Alford, III, 272.
[2]) Grierson, I, 282.
[3]) Ibid. I, 177, 67.
[4]) Alford, II, 73, 199, VI, 123.
[5]) Grierson, I, 352, 3/4.
[6]) Alford VI, 112.

sie mit der Reife im Herbst oder der vollen Sonne am Mittag oder den vielen unbekannten Sternen der Milchstraße. Das Meer wird zur Welt und der Hafen zum Himmel, woran er dann das Paradoxon knüpft, daß der Hafen größer ist als das Meer.[7]) Auch den Meeresstrand mit seinem Sand und seinen Kieselsteinen, Ebbe und Flut benutzt er mit Vorliebe für seine Vergleiche. In den Naturkräften sieht er ethische Begriffe verkörpert. So spricht er von der „disposition of the tide, rage of the wind and wantonness of the eddy".[8]) Das Wasser des Flusses in seinem schnellen Dahinströmen erinnert ihn an die Vergänglichkeit alles Irdischen. Ein anderes Mal sieht er in dem Wasser die Tränen der Leidenschaft, in dem Regen die Tränen der Reue, welche die Seele um ihre Sünden weint.[9]) Licht und Finsternis, Tag und Nacht dienen ihm in ihrer sinnbildlichen Bedeutung zur Klarstellung philosophisch-theologischer Gedanken. Das Licht ist ihm eins der größten Naturrätsel.[10]) Eine öftere Verwendung findet das Licht als Symbol der verschiedenen Erkenntnisweisen in seinen erkenntnistheoretischen Erörterungen. Weiterhin sieht er im Dämmern des Tages das Sinnbild der beginnenden Annäherung des Menschen an Gott kraft des in ihm ruhenden Naturgesetzes, im Zwielicht das der vollen Hingabe an Gott, in der Tageshelle das der Einkehr Christi in die menschliche Seele. Das östliche Licht ist ein Symbol der Gnade und das südliche des Lichtes der Glorie. Die Mitternacht verbindet er mit der Betrachtung über Tod und Vergänglichkeit. Die Zeit selbst ist dem Tode nahe, und seine dichterische Phantasie malt düstere Bilder von Verwesung und Grab. Im mystischen Halbdunkel gibt sich die Seele der in Gott versunkenen Andacht hin.

„Churches are best for Prayer, that have least light:
To see God only, I goe out of sight:
And to scape stormy dayes, I chose
An Everlasting night." [11])

Donnes Abhängigkeit von der Scholastik zeigt sich besonders auch in seinen kosmologischen Ansichten. Er übernimmt die Lehren der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie. Da-

[7]) Ibid. I, 339. [8]) Ibid. VI, 108. [9]) Grierson, 279 ff.
[10]) Alford, V, 55. [11]) Grierson, I, 352.

bei kennt er aber auch die Bedeutung der neuen Entdeckungen mit erstaunlichem Weitblick. Nur von wenigen Zeitgenossen Donnes wurden die umstürzenden Ideen von Copernicus († 1543), Kepler († 1630) und Galilei († 1641) erkannt. Wie kaum ein anderer zeigt Donne sich mit den neuesten Errungenschaften vertraut. In seiner 1611 geschriebenen Jesuitensatire „Ignatius His Conclave" erwähnt er bereits das 1610 erschienene Werk Galileis „Siderius Nuntius". Ebenso spricht er von dem von Galilei im Jahre 1609 verbesserten Fernrohr, von seinen Entdeckungen der Unebenheiten des Mondes, welche die alte Lehre von der Kugelförmigkeit aller Himmelskörper als unrichtig erwies. Ferner wird auf die Entdeckung des neuen Sternes im Bilde des Schlangentreters (1605) hingewiesen, sowie auf die im Jahre 1610 gedruckte Schrift Keplers „De Stella in Cygno".[12]) Donne scheint mit Kepler persönlich in Verbindung gestanden zu haben. Im Britischen Museum befindet sich ein von Kepler an Jakob I. geschenktes Exemplar des Donneschen Biathanatos.[13]) Vor allem ist es die Bewegung der Himmelskörper, auf die er immer wieder zurückgreift. So spricht er von der Ansicht Galileis über die Bewegung der Planeten, die nicht wie Copernicus annahm in Kreisen, sondern in Ellipsen, deren Brennpunkt die Sonne ist, vor sich geht. Doch nimmt Donne zu all diesen Fragen keine wissenschaftliche Stellung. Die Lehren dienen ihm als gelehrtes Beiwerk oder zu Vergleichen in seinen Satiren und Predigten. In den neuen Entdeckungen sieht er dann auch den Zusammenbruch der alten Vorstellung von der Harmonie der Sonnenwelt und der Unwandelbarkeit und Unveränderlichkeit der Himmelskörper. Daraus werden Schlußfolgerungen von der Wandelbarkeit des Irdischen gezogen.[14]) Donne hält dabei an dem ptolemäischen System mit dem ganzen Glauben eines mittelalterlichen Menschen fest. Im mittelalterlichen Weltbild gab es keine Disharmonie zwischen dem „Buche der Natur" und der Bibel. Die Welt selbst ist eine

---

[12]) Simpson, 183.

[13]) W. R. Juge: Studies, of English Mystics (London 1906). Hayward, 357 ff. Bredvolt, 202.

[14]) Grierson, I, 237, 205/206.

große Harmonie, in der sich alles nach ewigen Gesetzen bewegt, oder eine Orgel, bei der alles zum Lobe Gottes zusammenklingt.[15]) Der mittelalterliche Mensch ist beherrscht von einem vollkommenen metaphysischen Optimismus, von einem aprioristischen Vertrauen, neben dem kein Zweifel Platz findet. Die kosmologischen Theorien hatte man nicht auf dem Wege der Erfahrung, sondern a priori oder mit den Mitteln primitiver Naturforschung gewonnen. Donne benutzt scholastisch-copernicanische Lehren als Beiwerk in der Elegie auf den Tod der Lady Drury, „The Second Anniversary". Dieses Gedicht ist oft mit der „Divina Comedia" Dantes verglichen worden. Doch ist die Veranlassung beider Gedichte sehr verschieden. Dante war mit Beatrice durch edle Liebe verbunden. Donne schrieb sein Gedicht aus Anlaß des Todes eines Mädchens, daß er nie gesehen hatte. Es sollte für den Vater ein Trost sein. Das Gedicht trägt ganz den Charakter der übrigen Elegien. Es ist reich an übertriebener Schmeichelei auf die Tote und gibt in arabesker Form scholastisches Gedankengut wieder. Die kosmologischen Darlegungen verschwinden fast in der Fülle der ethischen, psychologischen, eschatologischen und angelologischen Spekulationen. Wie Dante sieht auch Donne die Erde als Zentrum der Welt an. Um die vier Elemente, Wasser, Erde, Feuer, Luft gruppieren sich die Sphären mit den sieben Planeten, den Fixsternen und dem Kristallhimmel. Dann folgt das Empyrium, der Sitz der Gottheit. Von Gott, dem ersten Beweger, geht die Bewegung durch alle Sphären, deren Umschwung die Engel oder Intelligenzen bewirken. Einleitend schildert Donne zuerst in recht barocker Realistik Sterben und Verwesung. Nachdem die Seele die Elemente der Erde und des Wassers hinter sich gelassen, steigt sie durch Luft und Feuer zum Himmel auf. Von den Planeten erwähnt Donne hintereinander Mond, Venus, Merkur, Sonne, Mars und Jupiter. Während Dante den Mond als Wohnung der Seligen bezeichnet, läßt Donne die Seelen schnell hindurcheilen und sich nicht darum kümmern, ob dort Menschen wohnen und sterben. Wenn er den Merkur als „sweet" bezeichnet, so ist das wohl

[15]) Alford, VI, 126.

eine Anlehnung an Dante, der ihn freundlich lächeln läßt.[16]) Was er vom Himmel sagt, dient dazu, die Vollkommenheit und Glückseligketi der Lady Drury hervorzuheben. Von den eschatologischen Fragen behandelt Donne hier besonders die Erkenntnisweise der Seligen, die nicht wie die Sterblichen durch Abstraktion und Analogie, sondern durch Intuition erkennen,[17]) ferner die Art ihrer Glückseligkeit, die eine Folge der Anschauung Gottes ist, die Verklärtheit ihrer Körper im Vergleich mit der der Engel. Von den Bewohnern des Himmels erwähnt er besonders Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer und Jungfrauen. Auch spricht er vom harmonischen Gesang der himmlischen Chöre. An Dante erinnert noch die Erwähnung der Muttergottes als Gegenstand der Freude der Seligen.[18])

Donne kommt auch in Berührung mit dem Strome der barocken Naturphilosophie, die sich dem Gebiete der Alchimie, Astronomie, Hermeneutik und Kabalistik widmete. Diese Occulta Philosophia erlebte gerade in dem Jahrhundert vor Donne einen neuen Aufschwung. Führend in der Astrologie war Pico di Mirandola († 1533), in Magie Cornelius Agrippa († 1535), in Naturwissenschaft Ficinuo († 1499) und Reuchlin († 1522). Diese griffen ein in den Kampf zwischen der alten und neuen Philosophie, zwischen Apriorismus und Empirismus. Paracelsus und die beiden Helmonts bemühten sich um die praktische Auswertung der Theorien. Auch drangen religiöse Ideen in diese neue Richtung ein. Unter dem Einfluß der Naturwissenschaften entstand ein theosophischer und voluntaristischer Mystizismus, dessen Hauptvertreter Sebastian Frank († 1542), Valentin Weigel († 1588) und Jakob Böhme († 1624) waren. Auch England stand unter dem Einfluß dieser philosophischen Richtung. Die beiden Engländer Gilbert († 1603) und Harvey († 1657) suchten ebenfalls nach verborgenen Kräften in der Naturphilosophie. Böhmes theosophische und religiöse Mystik fand in England unter Jakob I. zu der Zeit, als Donne einen Ruf als Prediger hatte,

---

[16]) Dante Parad. 5, 97 ff. Grierson, I, 257, 199.
[17]) Grierson, I, 290 ff.
[18]) Ibid. 261 ff.

besondere Aufnahme.[19]) Das stark phantastische Element der Lehren, das oft im Mystizismus verlorene Spiel begeisterte den jungen Dichter. Hier fand er neue Bilder und weithergeholte Vergleiche. Offensichtlich ist bei Donne die Anlehnung an paracelsische Theorien. Er nennt den Paracelsus einen „excellent physician". In „Ignatius His Conclave", wo er ihn unter Benennung all seiner Namen (Theophrastus Philippus Aureolus Paracelsus Bombast of Hohenheim) dem Teufel und Ignatius vorstellt, weist er auf die Versuche des Paracelsus hin, durch geheime Heilkünste die medizinische Wissenschaft zu reformieren sowie auf seine Lehre vom großen Limbus oder der Urmaterie, die alle Samen der Dinge enthält. Er charakterisiert ihn und Copernicus als „Men which tasted too much of their Germany".[20]) Von Paracelsus stammt wohl die von Donne so oft erwähnte Idee des Mikrokosmos.[21]) Ferner finden sich bei Donne Anklänge an die Lehre des Paracelsus, daß jedem Mineral, jedem Stein und Lebewesen ein Stern am Himmel entspricht und alles in der Welt einen Einfluß aufeinander ausübt.[22]) Außerdem finden wir noch bei Donne die paracelsische Ansicht vom Astralgeist sowie von dem Balsamum im Menschen.[23]) Ebenso gebraucht er für seine Vergleiche mit Vorliebe die von den kontinentalen Theosophen seiner Zeit vorgetragenen hermeneutischen Spekulationen.[24])

In dem Glauben an astrologische Vorstellungen blieb Donne ein Kind seiner Zeit. Mit Paracelsus, Copernicus und Kepler hält er an einem Einfluß der Himmelskörper auf die menschlichen Geschicke fest. Auch wirkt der Kometen- und Meteorenglaube noch in der ganzen Stärke.[25]) So heißt es in seinen „Devotions":

„Though the Dog-Starre have a pestilent breath, an infectious exhalation, yet because we know when it wil rise, we clothe our

---

[19]) W. R. Juge, Studies of English Mystics (London 1906) und Margaret Bailey, Milton and Jakob Boehme, Illinois, Dissert. 1914.

[20]) Hayward, 369.

[21]) Alford, VI, 484. Devotions, 15.

[22]) Grierson, II, 44. Ueberweg, II, 190.

[23]) Alford, IV, 438.

[24]) Grierson, I, 259, 334; II, 154. Simpson, 101. Alford, IV, 353. Sencourt 146 ff.

[25]) Devotions, 55. Alford, I, 413.

selves, and wee diet our selves, and we shadow our selves to a sufficient prevention."[26])

An einer anderen Stelle nennt er die Kometen „malignant". Sie sind gefährlich als sublunare Bildungen aus giftigen Erddünsten, die von der Sonne und anderen Gestirnen in Brand gesetzt sind.[27]) Auch finden sich bei Donne primitive Anschauungen der Bibel sowie volkstümliche Vorstellungen. So berechnet er das Alter der Menschheit mit 4000 Jahren.[28]) Er glaubt, daß die Jahreszeiten dadurch gebildet werden, daß eine höhere Sphäre die Sonne an ihrem natürlichen Laufe hindert.[29]) Die Hölle hat nach ihm ihren Platz in der Erde. Würmer, Frösche und Mäuse läßt er durch Urzeugung aus Luft, Staub und Leichnam, sowie kostbare Steine aus dem Tau des Himmels entstehen.[30])

V. Kapitel.

Staatslehren.

Donnes Ansichten in den zu seiner Zeit wichtigsten Fragen der Staats- und Kirchenlehren sind bis zu einem gewissen Grade von der Scholastik beeinflußt. Vielfach bietet er sie in der Form barocker Überladenheit und Übertreibung.[1]) Die Heranziehung der Bibel weicht insofern von der Methode, wie sie bei Thomas von Aquin in seinem „De regimine principum" zu finden ist, ab, als Donne die Sanktion für seine Lehren nach kalvinistischer Art fast ausschließlich aus dem alten Testament nimmt. In der Identifikation des alttestamentlichen Königstums mit dem englischen zeigt sich eine starke Anlehnung an die absolutistische Staatstheorie Jakob I.[2]) In der theologischen Begründung über den Ur-

---

[26]) Devotions, 55.

[27]) Titus: Natur und Gott. (Göttingen 1926), 182 ff.

[28]) Alford, III, 230. [29]) Ibid. II, 49. [30]) Alford, V, 71.

[1]) Alford, V, 219.

[2]) J. Hatschek: Engl. Verfassungsgeschichte (München 1913) 3. und 4. Abschnitt.
Henneke A. — Shakespeare's engl. Könige im Lichte staatsrechtlicher Strömungen seiner Zeit. Shakespeare-Jahrbuch. XL, 88.

sprung der Staatsgewalt schließt sich Donne an die thomistische Auffassung an. Nach Thomas ist die staatliche und weltliche Macht von Gott gewollt. Die Staats- und Gesellschaftsordnung folgt naturnotwendig aus der Erschaffung Adams. Sie ist nicht erst eine Folge des Sündenfalles. So heißt es bei Donne: Wie die Scholastiker sagen, wäre auch, wenn die Welt im Zustand der ersten Unschuld fortbestanden, eine Obrigkeit dagewesen.[3]) Die Stellung der staatlichen Autorität wird bei Donne nach scholastischer Art mit der Stellung des Vaters in der Familie oder der Seele in dem Mikrokosmos verglichen. Die Staatsgewalt ist naturnotwendig.[4]) Eine Abweichung von der thomistischen Staatslehre tritt besonders scharf zutage in der Frage nach dem rechtlichen und natürlichen ersten Träger der obersten Staatsgewalt. Nach Thomas kann die Einzelperson nicht von Natur aus Träger des Staatsganzen sein, sondern nur die Gesamtperson der staatlichen Gemeinschaft oder ein von dieser Gemeinschaft bestellter Vertreter. Das Volksganze hat naturrechtlich Anspruch auf die Staatsgewalt, weil es der natürliche Nutznießer ist. Es gibt keine Einzelperson, der die staatliche Gewalt unmittelbar von Gott ohne die geschöpfliche Vermittlung zukommt, so wie etwa die Seele unmittelbar von Gott erschaffen ist. Der unmittelbare Eigentümer der staatlichen Gewalt ist die staatliche Gemeinschaft als Gesamtperson. Sie kann die Gewalt weiterleiten und einen Stellvertreter wählen. Der freien Menge steht nach Thomas eine höhere Autorität zu als der Einzelperson.[5]) Donne dagegen betont die Stellung des Königs als erste Autorität, der seine Macht unmittelbar von Gott erhält und als Einzelperson über der Gemeinschaft steht. Die Person des Königs wird dabei mit einer mystischen Reverenz umgeben und in übertriebener byzantinisch-barocker Weise vergöttlicht.

Der König ist ein Strahl des göttlichen Lichtes, eine Ema-

---

[3]) S. Th. 1, 69, 4. Pseudomartyr, 83/84. Ramsay 83.

[4]) De reg. princ. I, 1. Alford, II 154.

[5]) S. Th. 1, 2 qu. 90. a 3 c.; 1, 2 qu. 90 a. 3 ad 2. 1, 2 qu. 97, a 3 c III. P. Tischleder: Ursprung und Träger der Staatsgewalt, (M.-Gladbach 1923), 80 ff.

nation Gottes.[6]) Mit Jakob I. nennt er den König einen Gott.[7]) In einer Predigt aus Anlaß des Jahresgedächtnisses der Pulververschwörung gibt Donne dieser Lehre folgende geschmacklos barocke Form:

„They made that whole house one murdering piece, and charged that piece with peers, with people, with princes with the king, and meant to discharge it upward at the face of heaven, to shoot God at the face of God, him, of whom God hath said, Dii estis, You are gods, at the face of God, that had said so, as though they would have reproached the God of heaven, and not have been beholden to him for such a king, but shoot him up to him, and bid him take his king again, with a nolumus hunc regnare, we will not have this king to reign over us." [8])

Wie Gott für die Menschen, so ist der König für die Untertanen das Ebenbild.

„When we speak between the kings and ourselves his subjects, there we raise ourselves to a just reverence of him, by taking knowledge that he is the image of God to us." [9])

Nach Thomas erhält der Fürst nur insoweit Gesetzgebungsgewalt, als er die Gesamtperson des Staates vertritt.[10]) Nur durch die Gesamtheit des Volkes können die Gesetze geschaffen werden. Donne dagegen stellt den König als souverän hin. Er kann allein Gesetze geben, da er diese Gewalt unmittelbar von Gott hat. Nur Gott ist für den König der Maßstab seiner Gewalt.

„Kings have no example but God. God in whose hands the kings heart is, and who only can give law and precept to the king." [11])

Nach Thomas untersteht der König nicht dem menschlichen Gesetze.[12]) Donne aber geht noch weiter. Nach ihm kann die königliche Würde nicht durch persönliche Unvollkommenheit

---

[6]) Alford, VI, 129: „God is the sun, and kings are beams and
[7]) Alford, II, 71: „The kings of the earth are fair and glorious emanations and influences that flow from him."
resemblances of the King of heaven; they are beams of that sun, tapers of that torch, they are like gods, they are gods."
[8]) Alford, V, 214. [9]) Ibid. IV, 455. [10]) S. Th. 1, 2, qu. 96, a 4 c.
[11]) Alford, VI, 132. [12]) S. Th. 1, 2, qu. 96, a 5 c 3.

beeinträchtigt werden. Zur Bekräftigung dieser These führt er das Beispiel des alttestamentlichen Königs Zedekias an.[13])

Obwohl Donne den König und nicht das Volk als den natürlichen ersten Inhaber der staatlichen Gewalt ansieht, so erkennt er doch anderseits an, daß die Wohlfahrt des Staates in der harmonischen Zusammenarbeit beider begründet ist.[14]) Der König hat die Pflicht, für das Gesamtwohl des Volkes zu sorgen. Er steht als Mittler zwischen Gott und Untertanen. Wie der Heilige Geist der Spender aller Gnaden, so ist der König der Geber aller Wohltaten. Obwohl der König alle Handlungen der Untertanen veranlaßt, so ist er doch nicht verantwortlich für eine schlechte Ausführung der Befehle von Seiten der Untertanen. Zur Veranschaulichung dieses Satzes verwendet Donne die Hauptthese des thomistischen Gnadensystems, die damals im Mittelpunkt dogmatischer Kontroverse stand. Danach ist Gott für jede geschöpfliche Tätigkeit, sei sie gut oder böse, notwendig oder frei, und für die Zweitursache die einzige causa prima und der motor primus.[15]) Gott ist aber nicht Urheber der sündhaften Handlung.[16]) Erst recht nicht, so schließt Donne, sind Könige Urheber der schlechten Handlungen ihrer Untertanen, da mit der ersten Verursachung ihre Tätigkeit aufhört.

Der König hat ein Recht auf Schutz seiner Ehre und seines Eigentums. Er kann von den Untertanen eine moralisch gute Lebensführung fordern, denn nur so steht der Fürst in Gottes Huld. Sonst straft Gott den König für sein Volk, dessen veranwortlicher Stellvertreter er vor Gott ist.[17]) Der Untertan ist verpflichtet, seine Kräfte in den Dienst des Gemeinwohls zu stellen. Nur dann verdient er die Achtung seiner Mitbürger.[18]) Das Volk kann über die Handlungen des Königs nicht urteilen, da sie wie Gottes wunderbare Fügungen

---

[13]) Alford, V, 217. [14]) Ibid. VI, 100.

[15]) Der Hauptverteidiger dieses Systems war der Dominikaner Bannez, (1528—1604): „Nulla secunda causa potest operari nisi sit efficaciter determinata a prima. (In 1 p. qu. 14. art. 13).

[16]) „Restat ergo tertia sententia, scil. Deum praemovere physice ad entitatem peccati et sic se effecturum definivisse decreto positive et effectivo; operatur enim omnia secundum consilium voluntatis suae." (Billnart. De Deo D. 8 ss 8. a. 5). [17]) Alford, V, 214.

[18]) Alford, VI, 128, 135.

unerforschlich sind.[19]) Die Stellung des Volksganzen zum Könige und zum Staate charakterisiert Donne in einer Predigt, wo es heißt, daß derjenige eine Sünde begehe, der behaupte:

„That power, by which the world is governed, is but a resultance of the consent, and the tacit voice of the people, who are content for their ease to be so governed, and no particular ordinance of God." [20])

Donne steht einer Vertretung des Staates durch das Volk sehr skeptisch gegenüber.[21])

Ebenso wie für die absolutistische Staatstheorie Jakobs I. tritt auch Donne für die erbliche absolute Monarchie ein. Zur Verteidigung dieser Staatsform führt er die Beweise an, mit denen Thomas von Aquin sich persönlich für die Monarchie einsetzte. Dieser sieht in der Monarchie die beste Staatsform, da sie die kraftvollste Konzentrierung der obrigkeitlichen Gewalt verkörpert. Im Einzelwillen des Königs kommt zugleich der einheitliche Gesamtwille des Staatsganzen am vollkommensten zum Ausdruck. Vor allem ist die Monarchie ein Abbild der von Gott und der Natur bevorzugten Form der Einheit. Wie Gott ferner der Gott der Ordnung ist und von ihm alle Gewalt kommt, so wird auch in der Monarchie dadurch, daß die Seele aller Staatsformen, die obrigkeitliche Gewalt, durch eine Person vertreten wird, Ordnung und Frieden am besten bewahrt.[22]) Donne bietet auch hier seine Begründung in der Form barocker Übertreibung. So heißt es in einer Predigt bei Anführung des Einheitsgedankens:

„Of all things that are, there was an idea in God; there was a model, a platform, an exemplar of everything, which God promonarchy, of kingdom, God, who is but one, is the idea; God before:, of all things God had an idea, a preconception; but of monarchy, of kingdom, God, who is but one, is the idea; God himself, in his unity, is the model, he is the type of monarchy." [23])

Weiterhin führt Donne aus, daß die Idee der Einheit, die in der Monarchie verkörpert ist, sanktioniert ist durch die eine

---

[19]) Alford, V, 218: „Impium est dicere regi, inique agis."
[20]) Alford, II, 161. [21]) Ibid. III, 149.
[22]) De reg. princ. I. 2. [23]) Alford, V, 207.

Welt mit dem einen Auge der Sonne, durch das eine Ohr, die Kirche, durch den einen Gott, den einen Glauben und die eine Taufe.[24]) Während Thomas die Geschichte heranzieht zum Beweise für die großen Gefahren, die in der Monarchie liegen und deshalb die gemischte Staatsform als die beste erklärt,[25]) hat für Donne die monarchische Staatsform ferner dadurch eine göttliche Sanktion erhalten, daß die Leitung Israels in der Hand eines Königs lag zu einer Zeit, da der Höhepunkt der Macht erreicht war.[26])

VI. Kapitel.

Scholastische Methode.

Das Wesen der scholastischen Methode ist verschieden bestimmt worden. Als Hauptkennzeichen werden genannt: Häufung von Definitionen, Wort- und Begriffsanalysen, weitgehendste Relationen, Anwendung von Syllogismen und analytisch-synthetischer Beweisführung. Zur Klarstellung von umstrittenen Wahrheiten wird oft ein dreigliedriges Schema angewandt: 1. Einwendungen und Gegeneinwendungen, 2. Lösung der Fragen und 3. Beantwortung der Einwände.[1])

Diese hervorstechendsten Züge der scholastischen Methode, die allerdings mehr die äußere Technik und das Gerippe betreffen, haben in Donnes Werken manche Parallelen. Bei ihm finden sich häufig die Begriffe wie Materie, Form,[2]) Qualität, Substanz und Subsistenz[3]) in Verbindungen angewandt wie die scholastische Philosophie sie besonders bevorzugte. Auch bei ihm werden Begriffe gern gehäuft und in Reihen nebeneinandergestellt. Die Begriffsanalyse führt er bis ins kleinste durch und hebt die verschiedenen Bedeutungen eines

---

[24]) Ibid. V, 208.
[25]) De reg. princ. c. 3, 4. S. Th. 1, 2. qu. 105 V b.
[26]) Alford, V, 210.
[1]) Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode. I, 3 ff.
[2]) Alford, II, 98. Dev. 43.
[3]) Ibid. V, 55. II, 137.

Wortes bis zur Überladenheit hervor.[4]) Auch fehlen nicht scholastische Axiome, die nach Art des Syllogismus an die Spitze der Beweisführung gestellt werden. Er ist bestrebt, scholastische Terminologie für Vergleiche und Bilder anzuwenden.[5]) Häufig sind bei ihm scholastische Unterscheidungen und Aufzählung der Kontroverspunkte. Die Meinungen der Schule leitet er gewöhnlich ein mit der Formel: „We ask in the School ... we acknowledge in the School ..."[6]) Das bei der scholastischen Methode hervorstechende Ordnungsstreben offenbart sich in den vielen Parallelen bestimmter einander entsprechender Begriffe.[7]) Dahin gehört auch das Bemühen, bestimmte Erlebnisse in die biblische Welt einzuordnen, sowie die Symbolik der Begriffe. Dabei spielt die Analogie des Übernatürlichen im Bereiche des Geschöpflichen eine große Rolle.[8]) Bei der Beweisführung bevorzugt Donne auch die synthetisch-analytische Methode, so bei den Gottesbeweisen.[9]) Eine strenge Durchführung des scholastischen Schemas, wie es etwa bei Thomas in der Einteilung der Summa in Partes, Questiones, Articuli mit Unterordnung zu finden ist, verwendet auch Donne im Biathanatos durch die Gliederung in Partes, Distinctions und Sections mit ihren Unterabteilungen. In seinen Predigten tritt oft das dreigliedrige Schema stark hervor, doch schweift Donne häufig ab und verliert sich in langen Ausführungen über nebensächliche Fragen, wodurch die scholastische Strenge gelockert erscheint. Weiterhin verwertet Donne die in der ganzen Scholastik angewandte Methode, die Glaubenswahrheiten im Lichte der dreifachen Autoritas (Schrift, Väter, Kirche) zu betrachten.[10])

Die Schrift steht bei Donne im höchsten Ansehen. Sie war schon für seine Dichtung eine Fundgrube von Bildern und Vergleichen. Donne erwähnt seine Betrachtungen über die Bibel, sein tägliches Psalmenbeten. Erlebnisse und Per-

---

[4]) Alford, II, 44.
[5]) Ibid. I, 296, 289, 307. II, 75. VI, 211.
[6]) Ibid. V, 469. IV, 341. I, 285.
[7]) Ibid. I, 297. V, 88.
[8]) Dev. 60.
[9]) Alford, V, 310.
[10]) Grabmann, Methode I, 231.

sonen sucht er in die biblische Welt einzuordnen, wie es besonders charakteristisch in den Expostulations der Devotions hervortritt.[11]) Das Wort der Bibel stellt er über alle andere Autoritäten. Er ist ergriffen von ihrer Erhabenheit, von der Majestät der Gedanken und des Stiles. Donne ist bestrebt, in langen Worterklärungen und exegetischen Ausführungen seinen Zuhörern die biblischen Tatsachen anschaulich darzustellen. Seine große Bibelkenntnis zeigt sich vor allem in der konkordanzartigen Häufung von biblischen Parallelen zu bestimmten Worten oder Ereignissen.[12]) Die Bibelstellen zitiert er meist entgegen dem damaligen Gebrauch seiner Kirche nach der Vulgata-Ausgabe.[13]) Als Autorität auf dem Gebiet der Exegese gelten ihm Hieronymus und Thomas von Aquin.[14]) Bei hermeneutischen Fragen entscheidet er sich mehr für den wörtlichen als für den symbolischen Sinn. Er läßt letzteren als Mittel der Erbauung zu.

Von den Kirchenvätern verwendet Donne wie die Scholastik besonders Augustinus und Hieronymus. Auch beim Zitieren von Väterstellen sucht Donne durch maßlose Überhäufung zu blenden.[15]) Bei Widersprüchen zwischen Vätern und Bibel folgt er der Regel des Jesuiten Cajetan:

„sequamur patres, tamquam duces, non tamquam dominos, Let us follow the fathers as guides, not as lords over our unerstandings, as counsellors, not as commanders."[16])

Er zählt die „common opinion" nicht zur Autorität. Von den Konzilien benutzt er ganz im Sinne Jakobs I. nur die der ersten christlichen Jahrhunderte.[17]) Die kirchliche Auslegung der Bibel stellt er über die des eigenen Gewissens.

Von den Vernunftgründen bevorzugt Donne jene, die sich aus den Vergleichen mit der Natur, besonders dem Verhältnis des Menschen zu den übrigen Geschöpfen ergeben.[18])

---

[11]) Dev. 29 ff.
[12]) Alford, II, 190, Dev. XII. Alford, V, 510.
[13]) Alford, III, 21. VI, 209.
[14]) Ibid. VI, 209.
[15]) Ebenso durch Häufung von Bibelstellen, so: Alford, II, 48, wo er 28 Bibelstellen anführt auf 2 Seiten von je 33 Zeilen.
[16]) Alford, II, 361. [17]) Ibid. I, 42. [18]) Ibid. I, 423.

Die Gründe der in Spitzfindigkeit ausgearteten Scholastik erkennt er nicht an. In diesem Sinne spricht er wegwerfend von den „wrangling Schools", der „sublety", der „darkness" und den „clouds of school divinity".[19])

VII. Kapitel.

Erkenntnistheoretische Probleme.

Die eigentliche Seele der scholastischen Methode liegt nach Grabmann in dem harmonischen Verhältnisse von Glauben und Wissen, wie es von Anselm begründet wurde und in den beiden Grundsätzen zum Ausdruck kommt: „Fides quaerens intellectum" und „Credo ut intelligam." Die Vernunft soll auf der festen Grundlage des Glaubens weiterbauen. Als Einleitung zu einer Darlegung von Donnes Ansichten über das Verhältnis von Glauben und Wissen soll eine Erörterung seiner Stellung zum erkenntnistheoretischen Problem überhaupt dienen. Ein Hinweis auf die Lehren der zeitgenössischen englischen Philosophen wird zeigen, wie Donne sich auch hier eng an die Meinung der Schule anschließt.

Das erkenntnistheoretische Problem war zur Zeit Donnes Gegenstand lebhafter Kontroverse zwischen den beiden Philosophen Everard Digby (1550—1592) und Sir William Temple (1553—1626). Digby war eine Zeitlang Sekretär bei Sir Philip Sidney. Er war Neuplatoniker und verteidigte die Induktions- und Deduktionsmethode, während Temple, Sekretär bei Lord Essex und später Provost des Trinity College in Dublin, als Schüler von Ramus (1515—1572) nur die Deduktion gelten lassen wollte.[1]) Beide gehören mit Sir John Davies (1569—1626), Martin Fotherbery (1559—1616), John Davies of Hereford (1565—1618) und Robert Greville Lord Brooke (1608—1643) der Richtung an, welche das erkenntnistheoretische Problem im platonischen Sinne zu lösen versuchten, indem sie die

[19]) Ibid. I, 306. I, 6. IV, 346, 74.

[1]) Ueberweg, III, 69, II, 130.

Norm für die Wahrheit mehr ins Subjekt verlegten. Sie verbanden aristotelisch-scholastische Anschauung mit neuplatonisch-mystischer: ein göttliches Licht erleuchtet die Seele und in diesem Licht erkennt der Mensch die Wahrheit, die mit der göttlichen Wahrheit identisch ist und deshalb nicht falsch sein kann. Dieser idealistischen Richtung stand die realistische gegenüber, wonach der Mensch die Wahrheit nur in Verbindung mit der Erfahrung und Beobachtung in der Natur finden kann. Von den beiden Hauptphilosophen der damaligen Zeit, Lord Bacon († 1626) und Lord Edward Herbert von Cherbury († 1648) begünstigte Herbert die Lehre von den angeborenen Ideen, während Bacon nur die Erfahrung betonte.[2])

Donne bekennt sich zu dem Hauptsatz scholastischer Noetik, daß eine Erkenntnis nur dadurch entstehen kann, daß ein Bild vom erkannten Objekt im erkennenden Subjekt erzeugt wird. Dieses Bild oder diese Species setzt das Erkenntnisvermögen in Tätigkeit und ist das Formalprinzip der Erkenntnis.[3]) Ein Ding kann in doppelter Weise erkannt werden, einmal nach seiner äußeren Erscheinung, dann nach seiner inneren Wesenheit. Die Erkenntnis der Wesenheit wird auch durch die Sinne vermittelt. Die intellektuelle Erkenntnis nimmt das Objekt aus der realen Dingwelt.[4]) Donne erwähnt diese Abhängigkeit des geistigen Erkennens von den körperlichen Sinnen in einer Predigt, wo er sagt, daß der Mensch erkenne

„per species which arise from the object and pass through the sense to the understanding."[5])

In einer anderen Predigt heißt es:

„It is said often in philosophy 'Nihil in intellectu, quod non prius in sensu'."[6])

Die Erkenntnis selbst wird gewonnen durch „that great school-mistress, experience and observation".[7]) Die Natur ist für ihn „that great library, those infinite volumes of the books

---

[2]) Ueberweg, III, 68 ff. [3]) St. Thomas, S. c. G. 2 c 77.
[4]) S. Th. 1 qu. 34 a 3. [5]) Alford, VI. 183.
[6]) Ibid. IV, 128. [7]) Ibid. VI, 184.

of creatures" die dem Menschen seine Erkenntnis vermitteln. Donne betont also die Notwendigkeit der sinnlichen Erfahrung.

Außer der durch die Sinne vermittelten Erkenntnis gibt es noch eine Vernunfterkenntnis. Das Ergebnis der sinnlichen Erkenntnis ist die Vorstellung, das der intellektuellen der Begriff. Aus dem Begriff wird das Urteil gebildet, und so gelangt der Mensch zur Erkenntnis der Wahrheit. Aus den allgemeinen Begriffen bildet der Verstand die Grundbegriffe oder Grundprinzipien, und es wird so der Fortgang der intellektuellen Erkenntnis zur diskursiven ermöglicht. Das Vermögen, auf Grundlage der Prinzipien durch Schlußfolgerungen zur Erkenntnis weiterer Wahrheiten fortzuschreiten, nennt man Vernunft, ratio. Auch Donne kennt diesen Weg des diskursiven Denkens.[8])

Hier sei nur kurz angedeutet, daß sich Donne bei der Darlegung seiner erkenntnistheoretischen Ansichten der Symbolik des Lichtes bedient, wie sie die Scholastik von Augustinus übernahm und die dann auch in der Sprache der Mystiker des Barocks reiche Anwendung findet.[9])

Schon in der antiken Philosophie findet sich die Bezeichnung des höchsten Wesens als des Urlichtes, insofern es die Quelle allen Lichtes ist.[10]) Im Evangelium ist Christus das wahre wirkliche Licht als Inbegriff aller Wahrheit und Heiligkeit.[11]) Israel erhält in der Bibel die Bezeichnung „Licht der Heiden", um seine alttestamentliche Führerschaft in religiöser Wahrheit und Erkenntnis anzudeuten. Von Gott geht das Licht auch auf den Menschen über.[12])

In der Erkenntnistheorie wird dann das Symbol des Lichtes verwendet in Anlehnung an das Licht der körperlichen Natur. Wie für das körperliche Auge das Licht Ursache und Bedingung für das Schauen ist, so das Licht der Vernunft für

---

[8]) Ibid. I, 416.

[9]) Vietor, C.: Vom Stil und Geist der deutschen Barockdichtung. Germ. Rom. Monatsschrift XXIV. Jahrgang. 33 ff.

[10]) Bäumker, C.: Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrh. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. III, 2. Münster 1908, 357 ff.

[11]) Alford, II, 148. V, 97.

[12]) Is. 49, 6. Joh. 3, 19. F. Tillmann: Das Johannesevangelium. (Bonn 1921). 40. — Für Gott als Licht der Glaubenserkenntnis vgl. Scheeben: Natur und Gnade (München 1922) 162 ff.

das geistige Erkennen. Aristoteles vergleicht schon den intellectus agens mit dem Lichte.[13]) Das Licht ist also ein Symbol für die Erkenntniskraft der Seele, für das subjektive Erkenntnisvermögen. Die Sprache der Mystik verwendet mit Vorliebe den Ausdruck vom „Seelenfünklein", der dann auch die in der Seele ruhende Erkenntniskraft bezeichnen soll.[14]) Im Biathanatos nennt Donne die Seele ein „Carbuncle" wohl auch in Anlehnung an ihre Erkenntnisfähigkeit.[15]) An einer anderen Stelle spricht er vom Seelenfünklein und Lichtstrahl der Seele.

Bei der geistigen Erkenntnis sucht die Vernunft auch vor allem in das Geheimnis der transzendentalen Dinge einzudringen. Eins der größten erkenntnistheoretischen Probleme in dieser Hinsicht ist die Erkennbarkeit Gottes. Während Augustinus die unmittelbare fortdauernde Einwirkung eines göttlichen Lichtes für das Zustandekommen der Vernunfterkenntnis überhaupt betont, erklärt Thomas von Aquin, daß es auf Grund einer natürlichen Geisteskraft, eben des Lichtes der Vernunft, dem Menschen möglich ist, geistige Dinge und so auch das Dasein Gottes zu erkennen.[16]) Donne folgt ihm hierin. So heißt es in einer Predigt:

„All the ways both of wisdom and of craft, lie open to this light, this light of natural reason." [17])

In einer anderen Predigt sagt er:

„And even by this natural light he is able to see the invisible God in the invisible creature and is inexcusable if he do not so." (he = natural man) [18])

Jeder Mensch ist gleichsam ein Johannes, der Zeugnis gibt von dem Lichte, in dem er Gott erkennt.[19]) Das Materialobjekt für die Gotteserkenntnis ist die sichtbare Welt. So heißt es bei Thomas:

---

[13]) De anima III, 5.

[14]) F. Meerpohl: Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein. (Würzburg 1926).

[15]) Biathanatos, 44 f. Alford, V, 472.

[16]) Grabmann, M.: Die Lehre des St. Thomas von der scintilla animae. (Jahrbuch f. Philos. u. spekulat. Theol.) 1900. S. c. G. II 77.

[17]) Alford, II, 71. V, 55. [18]) Ibid. II, 71. [19]) Ibid. V, 56 ff.

„Per creaturas in Dei cognitionem venimus secundun illud Apostoli ad Romanos (I. 20),: Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.“ [20])

In Anlehnung an scholastische Ausdrucksweise nennt Donne die Welt das große Theater:

„By the light of nature, in the theatre of the world, by the medium of creatures we see God.“ [21])

In den sinnlich wahrnehmbaren Dingen sieht Donne mit der Scholastik Abbilder göttlicher Ideen, „vestigia Dei“.[22]

Bei der Begründung des Daseins Gottes selbst schließt sich Donne im wesentlichen an die von Thomas in seiner „Summa“ angeführten Gottesbeweise an. Neben den Beweisen aus der Bewegung, der Reihe von Wirkursachen und der Kontingenz der Dinge, verwendet er besonders den Beweis aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt und den verschiedenen Graden der Vollkommenheit und des Seins.[23]) Von Augustinus her ist wohl der Beweis, der sich auf die Beschaffenheit der menschlichen Innenerfahrung stützt, genommen. Den Ausgangspunkt für diesen augustinischen Gottesbeweis bildet die Reflexion des Geistes auf sich selbst.[24]) Scharf wendet sich Donne gegen den Materialismus, der das Dasein Gottes leugnet.[25])

Neben dem Dasein Gottes ist es dem Menschen möglich, mit dem Lichte der Vernunft auch die Unsterblichkeit der Seele zu erkennen.[26]) Ihre Geistigkeit folgert er aus dem jedem menschlichen Erkenntnisakte zukommenden metaphysischen Sein.[27]) Donne bekämpft die Lehre der Atomiker, welche die Substantialität der Seele leugneten und ihr Prinzip in der harmonischen Zusammenarbeit der körperlichen Funktionen sahen.[28]) Ebenso verurteilt er die Ansicht des Materialismus, der das Seelische als ein Produkt der Materie hinstellt. Jede

---

[20]) S. Th. 1, qu 84, a 7. [21]) Alford, I, 420, 422 412 ff.
[22]) S. Th. 1, q, 3 a 1 ad 2 q 4 a 3. S. c. G. I, 4, c 15.
[23]) Alford, IV, 561. I, 412, 416. II, 320.
[24]) Augustinus. De vera relig. 30 ff. De lib. arb. II, 3 ff.
[25]) Alford, II, 345. [26]) Ibid. IV, 4. [27]) Ibid. II, 161.
[28]) Ibid. II, 161.

menschliche Seele besitzt nach ihm die Fähigkeit, ihre eigene Natur durch Abstraktion und Reflexion zu erkennen.[29])

Dem echt thomistischen Vertrauen in die Kraft des „Lichtes der Vernunft" steht anderseits die Überzeugung gegenüber, daß der menschlichen Erkenntniskraft auch Grenzen gesetzt sind. Das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele sind wohl theoretisch Gegenstand des Vernunftglaubens, doch haben in der Tat nur wenige Menschen die Fähigkeit, ohne Offenbarung zu einer reinen Gottesidee sowie zur Erkenntnis des wahren Schicksals der menschlichen Seele nach dem Tode vorzudringen. Zum Beweise dafür weist Donne hin auf die religionsgeschichtliche Tatsache, daß die meisten Völker von der Idee des einen Gottes abgeirrt sind und sich dem Materialismus sowie rein sinnlichen Vorstellungen vom Jenseits hingegeben haben. Gott selbst ist für den „natural man" das größte Rätsel. Es ist ihm unmöglich, die Eigenschaften Gottes, wie Gerechtigkeit, Heiligkeit und Unveränderlichkeit mit dem Lauf der Dinge und dem Schicksal des Menschen in Einklang zu bringen.[30]) Wenn Donne hier so stark die Ohnmacht der Vernunft betont, so ist das keineswegs ein Zeichen agnostischer Neigungen, sondern eher ein offenes Bekenntnis der unübersteiglichen Schwierigkeiten, die sich dem Menschen bei der Erforschung der übernatürlichen Wahrheiten darbieten. Donne findet die Lösung des Problems in der Anerkennung der übernatürlichen Offenbarung. Hier liegt der große Gegensatz zu dem deistischen System Herberts, der den Wert der übernatürlichen Offenbarung für die Religion stark herabdrückt. Herbert weist der Vernunft die Kraft zu alles, was für eine wahre Gottesverehrung erforderlich ist, zu erkennen. Er geht von dem Gedanken aus, daß die Seele keine „tabula rasa" ist, sondern von Natur aus bestimmte Wahrheiten in sich trägt, die kraft des „instinctus naturalis" erkennbar sind. So lassen sich die für eine Religion notwendigen fünf allgemeinen Lehrsätze aus den uns angeborenen Gemeinbegriffen ableiten.

Donne kennt mit der Scholastik einen „habitus" der Principien, mit welchem der Verstand ausgestattet ist. Dieser er-

[29]) Dev. 103. [30]) Alford, II, 350.

möglicht die Auffindung der allgemeinen Grundbegriffe und Grundsätze.[31]) Doch ist die Erkenntnis dieser Grundsätze nicht hinreichend zur wahren Religion. Ohne übernatürliche Offenbarung gibt es keine, für jede Religion notwendige Sanction. Man wird niemals die reine Wahrheit konstruieren können.[32]) Die Kluft von Natur und Übernatur ist zu groß, als daß sie durch die Vernunft überbrückt werden könnte. Wie sehr der Mensch da auf Hinnahme von außen angewiesen ist, zeigt sich auch in der Frage des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, das in der ganzen Scholastik eine so große Rolle spielt.

Die Frühscholastik löste das Problem des Verhältnisses von Glauben und Vernunft nach dem Grundsatz Anselms „Credo ut intelligam". Der Glaube steht als erste und unerschütterliche Grundlage fest. Die Vernunft hat die Aufgabe, die durch den Glauben dargebotenen Erkenntnisse zu begründen und klarzumachen. So wird die Philosophie zur Dienerin der Theologie, zum Glauben, der sich selbst zu verstehen bestrebt ist.[33]) Die Hochscholastik hat dann unter Führung des Thomas von Aquin die Erkenntniskraft der Vernunft vor dem Zustandekommen des Glaubens stark betont. Thomas schrieb seine Hauptwerke, um zu zeigen, daß der Mensch, bevor er zum Glauben kommt, die „praeambula fidei" mit Hilfe der Vernunft erkennen kann. Damit hat das Licht der Vernunft neben der Autorität eine bedeutende Beweiskraft bekommen.

„Thomas begrenzt die Geltung der Autorität in dem klaren Satze ‚Nam licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus tamen, ut quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus'. Danach ist der große Lehrer auch verfahren. Wohl in fast allen philosophischen Artikeln seiner Summa liegt das Schwergewicht nicht auf der angeführten Autorität, sondern auf eigenem, natürlich durch literarisches Studium ernährtem Denken."[34]) Auch nach

---

[31]) S. Th. q. 84, a. 7.

[32]) Alford, II, 350. V, 430.

[33]) Donne sieht in seinen Jugendgedichten die Lösung des Problems in derHarmonie von Glauben und Wissen. — „Reason is our Soules left hand, Faith her right." Grierson, I 189. 268.

[34]) Landsberg: „Die Welt des Mittelalters und wir." Bonn 1925.

Donne stützt sich der Glaube auf klar erkannte Wahrheiten. Der Glaube ist das Ende eines Strebens nach höherer Erkenntnis.[35]) Die Vernunft ist für ihn eine Stütze des Glaubens.[36]) Donne entwickelt näherhin das Zustandekommen des Glaubens. Nachdem das Dasein Gottes erkannt worden ist, muß die Tatsache und Glaubwürdigkeit der Offenbarung notwendig sich ergeben. Ebenso wie es der Philosophie möglich ist, aus der Endlichkeit und der Harmonie der Welt auf das Dasein eines absoluten Geistes zu schließen, kann aus dem Dasein Gottes die Tatsache der Offenbarung gefolgert werden.[37]) Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung kann nicht mit der Strenge eines mathematischen Satzes bewiesen werden. In der Offenbarung selbst jedoch liegen untrügliche Kennzeichen ihrer Echtheit.[38])

Nachdem nun durch die Kraft der Vernunft ein menschlicher Glaube herbeigeführt worden ist, sind die Vorbedingungen für den übernatürlichen Glauben geschaffen.

Der Glaube ist nicht die Folge eines theoretischen Überzeugtseins, sondern ein Offensein der menschlichen Seele für die Wahrheiten der Offenbarung sowie im tiefsten Wesen eine gnadenvolle Einwirkung von seiten Gottes, die alles Übernatürliche übersteigt. Die gläubige Hinnahme der Wahrheiten ist eine Tat des freien Willens und der Gnade.[39]) Dieser übernatürliche Glaube steigert nun seinerseits die Kraft der Vernunft und befähigt sie zu einer weit höheren Einsicht. Diese neue Erkenntnis des „regenerate man" stellt Donne der des „natural man" gegenüber.

„Knowledge cannot save us, but we cannot be saved without knowledge; faith is not on this side knowledge, but beyond it; we must necessarily come to knowledge first, though we must not stay at it, when we are come thither. For, a regenerate Christian, being now a new creature, hath also a new faculty of reason: and so believeth the mysteries of religion, out of another reason, than a mere natural man, he believed natural and moral things."[40])

---

[35]) Alford, I, 313. [36]) Ibid. II, 277. [37]) Ibid. V, 56 ff.
[38]) Ibid. V, 57. [39]) S. Th. 2, q. 2 a. 9 c. [40]) Alford, V, 577.

Zur Veranschaulichung seiner Darlegungen benutzt Donne neben der antithetischen Gegenüberstellung die für das Barock so beliebte Lichtsymbolik. Die neue Erkenntnis bringt das „Licht des Glaubens", das eine weit höhere Kraft hat als das „common light of reason". Aber dies „common light of reason" bildet die Grundlage für jenes höhere Licht. Bei rechtem Gebrauch kann es dem Menschen schon besondere Erkenntnis vermitteln.[41]) Und doch ist das Licht der Vernunft im Vergleich zu dem des Glaubens „poor snuff, poor little light" Es gibt uns nur eine schwache Erkenntnis von Gott. Erst durch das Licht des Glaubens wird dieser arme Lichtfunken zu einem hellen Feuer. Der Glaube ist das Licht, in dem das geistige Auge schaut. Wie ein Lichtstrahl dringt er in die Seele, wenn sie in Meditation versunken ist. Dieses Licht schwindet nicht wie „the lustre and glory of the great lights of worldy men".

„Their light shall set at noon. even in their height some heavy damp shall cast a damp upon their soul, and cut off all their succours, and divest them of all comforts, and thy light shall grow up, from a fair hope, to a modest assurance and infallibility, that that light shall never go out." [42])

Die Glaubenserkenntnis ist die höchste aller Erkenntnisse, die der Mensch hier auf Erden erlangen kann. Erst im Jenseits geht das Licht des Glaubens in Schauen über, durch Vermittelung des Lichtes der Glorie. Donne verwendet mit Vorliebe das Lichtsymbol, um ein stufenförmiges Ansteigen der Erkenntnisweisen zu veranschaulichen.

„God made light first, and three days after, that light became a sun, a more glorious light; God gave me the light of nature, when I quickened in my mother's womb by receiving a reasonable soul; and God gave me the light of faith, when I quickened in my second mother's womb, the church, by receiving my baptism; but in my third day, when my mortality shall put on immortality, he shall give me the light of glory, by which I shall see himself." [43])

Donne's Stellung zu dem Problem des Verhältnisses von Glauben und Vernunft zeigt sich besonders klar bei der Er-

[41]) Ibid. V, 57. [42]) Ibid. V, 59. [43]) Ibid. I, 424.

örterung der Glaubensgeheimnisse. Dazu gehören im wesentlichen jene übervernünftigen Wahrheiten, welche ohne Offenbarung nicht erkannt werden können und den erkannten Vernunftwahrheiten nicht widersprechen.[44]) So ist es dem „natural man" d. h. jedem, der nicht an die Offenbarung glaubt unmöglich, das Geheimnis der Trinität zu erkennen. Wohl läßt sich das Mysterium in etwa durch die in der Natur vorkommende Symbolik der Dreizahl ahnen. Solche Triadenbildungen oder „vestigia trinitatis" liegen in der Dreizahl der höheren Seelenkräfte, Reason, Memory and Will.[45]) An einer anderen Stelle heißt es:

„And therefore though the Scriptures only deliver us the doctrine of the Trinity, clearly, yet there are some impressions, some obumbrations of it, in nature too. Take but one in ourselves, in the soul. The understanding of man (that is as the Father) begets discourse, ratiocination, and that is as the Son; and out of these two proceed conclusions, and that is as the Holy Ghost. Such as these there are many, many sprinkled in the school many scattered in the fathers, but, God knows, poor and faint expressions of the Trinity." [46])

Selbst das alte Testament gibt uns kein klares Zeugnis über die Trinität. Wenn Philo Judäus in den Worten der Genesis „creavit Dii" oder in der Tatsache, daß Gott dem Abraham in drei verschiedenen Gestalten erschienen ist, die Trinität der Handlung und der Erschaffung sah, so erkannte er doch nicht die Dreizahl der Personen.[47]) So steht der Mensch bei der Erkenntnis der Glaubensgeheimnisse vor unüberwindlichen Schwierigkeiten.

„Though all the mysteries of the Trinity be things equally easy to faith, when, God infuses that, yet to our reason (even as reason serves faith, and presents things to that) things are not so equal, but that St. Basil himself saw, that the eternal generation of the son, was too hard for reason." [48])

Die Vernunft muß aber doch versuchen in die Glaubensgeheimnisse einzudringen, sie darf sich nicht rein passiv verhalten. Sie sind eben nicht „in-intelligable, un-understandable" son-

---

[44]) S. c. G. I, 7. [45]) Alford, II, 217. [46]) Ibid. II, 217.
[47]) (Ibid. V, 453.) II, 217. [48]) Ibid. II, 15.

dern „discernable by reason". Auch hier kann man „out of ratiocination and discourse, probabilities and verisimilitudes" zu „evident and necessary conclusions" kommen.

„Mysteries of religion are not the less believed and embraced by faith, because they are presented, and induced, and apprehended by reason." [49])

Die Regeln für Glauben und Wissen bezüglich der Mysterien liegen in den beiden Grundsätzen oder „propositions": „Mysteria credenda ut intelligantur" und „Mysteria intelligenda ut credantur". [50])

Vollkommen erfaßt der Mensch sie erst in dem von Gott gnadenvoll geschenkten Glauben:

„For God exalts our natural faculty of understanding by grace to apprehend them." [51])

Bei Darlegung der erkenntnistheoretischen Grundsätze zur Erforschung des Transcendentalen berührt Donne auch die Frage, ob es dem Menschen möglich ist, außer durch das Licht der Vernunft und den Glauben an die Offenbarung noch auf einem anderen Wege zur Erkenntnis des Übersinnlichen zu gelangen. Thomas von Aquin weist in seinem Werke „De Veritate" auf die beiden gegnerischen Ansichten hin, wonach einmal der Ursprung unseres Wissens gänzlich aus der von der Materie getrennten äußeren Ursache oder auch nur von einer inneren Ursache hergeleitet wird. So sagen die Platoniker:

„Die Formen der Sinnendinge seien von der Materie getrennt und darum aktuell geistiger Erkenntnis zugänglich, und dadurch, daß die sinnfällige Materie an ihnen teilnähme, entstünden die Individuen in der Natur. Der Menschengeist aber gewinne durch Teilnahme an ihnen Wissen und so erklären sie die genannten Formen als das Princip des Werdens und Wissens."

Die zweite Ansicht behauptet näherhin:

„Die Menschenseelen enthalten in sich eine Kenntnis aller Dinge oder die Seele sei, für sich selbst Ursache des Wissens, sie empfinge nicht von den Sinnendingen das Wissen, als gelangten durch das Einwirken der Sinnendinge gewissermaßen Bilder der Dinge zur Seele, sondern die Seele selbst forme in

[49]) Ibid. V, 453. [50]) Ibid. III, 23. [51]) Ibid. III, 23.

Gegenwart der Sinnendinge Bilder der Sinnendinge selbst in sich.“ [52])

Die Anhänger dieser erkenntnistheoretischen Grundsätze bekennen sich zum Glauben an eine angeborene Gottesidee oder an eine intuitive Gottesschau. Donne weist die Ansicht der angeborenen Gottesidee mit der Scholastik zurück. Darnach ist die Seele zuerst eine „tabula rasa“, die keine Ideen in sich trägt. Als sinnlich-geistiges Wesen kann der Mensch das Transcendentale nur in enger Verbindung mit der realen Welt erkennen. Die Erkenntnis geschieht „per phantasma rerum corporalum“. Die Dinge werden „presented by the phantasy to the senses and so to the understanding“.[53])

Man kann wohl von einem angeborenen Verlangen nach Gott sprechen. Der Mensch trägt in sich ein natürliches Streben nach Glückseligkeit, das nur durch ein höchstes Gut befriedigt werden kann:

„Every man even in nature hath that appetite, that desire to know God.“ [54])

Weiterhin bringt jeder Mensch eine natürliche Disposition zur Gotteserkenntnis mit, insofern Gott ihm das Licht des Verstandes gegeben. So heißt es bei Thomas:

„Dieses Licht des tätigen Verstandes aber geht in der vernunftbegabten Seele von den geistigen Substanzen aus, besonders von Gott als seinem ersten Ursprung, und so ist uns auch im Lichte des tätigen Verstandes in gewisser Weise alles Wissen urprünglich eingepflanzt.“ [55])

An einer anderen Stelle sagt Thomas ausdrücklich, daß das erste, was der Mensch erkennt, nicht die Idee Gottes, sondern die „quidditas materiae“ ist. Mit Hilfe der Erfahrung und der jedem Menschen gegebenen obersten Denk- und Seinsprinzipien ist es dem Menschen möglich, das Dasein Gottes zu erschließen.[56]) Die natürliche Fähigkeit der Gotteserkenntnis lehrt auch Donne, wenn er sagt:

„The soul of man brings with it into the body a sense and acknowledgement of God.“ [57])

---

[52]) De Verit. q. 19 a 6 c. [53]) Alford, VI, 102. [54]) Ibid. II, 347.
[55]) De Verit. q. 19. [56]) S. Th. 1 q. 84 a. 7. S. c. G. 1, 12.
[57]) Alford, II, 347.

Nach den Anhängern der intuitiven Gottesschau ist das Absolute dasjenige, was der Mensch zuerst erkennt. Nur durch dieses Absolute kann er zur Erkenntnis der Ideen überhaupt kommen, weil in ihm alles Sein enthalten ist und sich widerspiegelt. Bei der Lehre von der intuitiven Gottesschau hatte man sich auf Augustinus berufen, der von einem Lichte spricht, das den Dingen anhaftet oder in der Seele des Menschen ist und das er Gott nennt. Doch ist damit keine direkte Identifikation ausgesprochen. Die Dinge sind insofern mit Gott verbunden, als sie Abbilder der göttlichen Urbilder sind. Das Licht des Geistes im Menschen ist nur ein Abglanz des göttlichen Lichtes.[58]) Augustinus übernahm nicht die plotinische Gottschau. Er bekennt sich zu der in der paulinischen Theologie grundgelegten „spiegel- und rätselhaften" Gotteserkenntnis. Die Scholastik übernahm von Augustinus die Lichtsymbolik und sah in ihm einen Vertreter der abstraktiv-analogischen Gotteserkenntnis.[59])

Donne kennt ebenfalls Ideen, die von Ewigkeit her in Gott waren und dann in der Zeit in den Dingen sichtbar wurden:

„Of all things that are, there was an idea in God; there was a model, a platform, an exemplar of everything, which God produced and created in time, in the mind and purpose of God before: of all things God had an idea, a preconception." [60])

Die Ideen werden nicht direkt geschaut, sondern durch Betrachtung der sinnlichen Dinge gewonnen. So kommen wir auch nicht unmittelbar zur Idee Gottes.

„As we see thee heere in a glasse, so receive from thee here by reflexion, and by instruments." [61])

Erst im Jenseits ist eine direkte Wesenschau möglich.[62]) Das Licht des Glaubens kann niemals die Erkenntnis der „visio beatifica" bringen.[63])

Zum Schluß der erkenntnistheoretischen Darlegungen soll noch die Frage erörtert werden, welche Bedeutung Donne der Ekstase bei der Erkenntnis des Transzendentalen beimißt. In

---

[58]) De Trinit. XIV. n. 15. De Civ. Dei. VIII 7. Solil. c. I n. 3.
[59]) S. Th. 1 c. 1 q. 84 a. 5. De Verit. q. 10 a. 11 a. 12.
[60]) Alford, V, 207. [61]) Dev. 47. [62]) Alford, I, 411.
[63]) Ibid. V, 66.

den Jugendgedichten versteht er unter Ekstase das Mittel der mystischen Liebesvereinigung.[64]) Später legt er den Hauptwert auf das durch die Ekstase vermittelte Erkennen. Dabei lehnt er sich stark an die scholastische Auffassung von der Ekstase an.

Von den verschiedenen Arten der Ekstase erwähnt Thomas zunächst die, welche in der Bibel vorkommen. Dort bedeutet Ekstase:

„eine Erhebung über die Gegenstände der äußeren Sinne, auf die wir von Natur aus gerichtet sind, zu Dingen, die höher sind als der Mensch."

Diese Erhebung kann eine durch die Betrachtung göttlicher Dinge verursachte Verzückung oder eine Entrückung sein, die dadurch entsteht,:

„daß jemand auch aktuell dem Gebrauch der Sinne und sinnfälligen Dinge entzogen und zu übernatürlichem Schauen erhoben wird."

Dieses übernatürliche Schauen „über die Sinne, über den Verstand, über die Einbildungskraft hinaus" kann ein doppeltes sein. Einmal ein Schauen, wobei der Geist von den Sinnen weg zu einer phantasiemäßigen Vision hingerissen wird, — dies geschah nach Augustinus bei Petrus und beim Evangelisten Johannes in der Apokalypse. Dann ein Schauen, wobei der Geist über die Sinne und die Einbildungskraft hinaus zu einer geistigen Vision hingerissen wird und dies wieder auf doppelte Weise: einmal sofern der Verstand Gott durch geistige Eingießungen erkennt, wie es den Engeln eigen ist, — so war die Ekstase Adams, nach der Glosse zu Genesis II, —, dann sofern der Verstand Gott in seinem Wesen schaut, und dazu diente die Ekstase des Paulus."[65])

Von diesen Hauptarten der Ekstase nennt Donne sehr oft die durch Betrachtung göttlicher Dinge verursachte Verzükkung. Er bezeichnet sie mit „holy rapture"[66]) oder „ekstasie"[67]) und stellt sie zusammen mit „speculations, meditations, contemplations und considerations".[68]) In einer anderen Pre-

[64]) Grierson, II, 42. [65]) De Verit. q. 13 a. 2 ad ultimum.
[66]) Alford, II, 121. [67]) Grierson, I, 260.
[68]) Alford, III, 227, 234.

digt spricht er von der von Augustinus erwähnten Ekstase des Moses.[69]) Donne berührt auch die Frage, ob es dem Menschen möglich ist, in der Ekstase das Wesen Gottes zu schauen. Thomas von Aquin lehrt, daß

„um Gott zu schauen, keineswegs eine Loslösung von den Akten der Lebensseele noch deren Schwächung nötig ist, sondern nur von den Akten des sinnlichen Vermögens.“ [70])

Während Thomas eine Wesenschau Gottes, die aber verschieden ist von der der Seligen, für einige biblische Personen zuläßt,[71]) verneint sie Donne vollständig.[72])

---

[69]) Ibid. I, 417.
[70]) De Verit. q. 13 a 4 c. q. 13 a 4 a 2.
[71]) Alford, I, 423. IV, 412.
[72]) Ibid. I, 423.

Zusammenfassung.

Eine erschöpfende Darstellung der Beziehungen Donne's zur Scholastik und zum Barock ist mit dieser Untersuchung nicht gegeben. Es kam vor allem darauf an, die Verwandtschaft zwischen Scholastik und Barock näherhin zu kennzeichnen, sowie die Aufmerksamkeit auf die rein barocken Elemente zu lenken. Diese Ausführungen ließen sich noch in mancher Hinsicht ergänzen. Noch nicht erwähnt wurde die Tatsache, daß in vielen anderen Punkten Donne mit barocken Kunstdarstellungen zusammengeht. So sei noch hingewiesen auf die immer wiederkehrende Verwendung des Geographischen. Sehr oft findet sich bei Donne Geographisches als Bild oder Vergleich. Geographische Begriffe und Ausdrücke der astronomischen Geographie dienen zur Veranschaulichung scholastischer Lehren. Es ist eine eigenartige Übertreibung, wenn er Teile des menschlichen Körpers in eine Gleichung bringt mit Gegenständen in der Natur und dadurch den Mikrokosmos Mensch in den Makrokosmos einordnet. Man kann darin auch ein Zeichen des barocken Willens, aus den Grenzen ins Grenzenlose zu streben oder in dumpfer Totalempfindung sich der Unendlichkeit hinzugeben, erkennen. Barocker Eigenart entspricht Donnes Vorliebe für Exotisches. Sie ist insofern zeitbedingt, als durch den damals aufblühenden Handel, durch die beginnende Kolonial- und Missionstätigkeit ein großes Interesse für die außereuropäischen Völker erwachte. Der Reichtum sowie das Märchen- und Zauberhafte der Überseeländer bot der barocken Phantasie in ihrer Sehnsucht nach fremden Ländern und Menschen eine willkommene Stütze.

Unter den Predigern des englischen Barock steht Donne darin einzig da, daß bei ihm viele Kennzeichen barocker Predigt besonders markant in die Erscheinung treten. Wie in ihr die rhetorische Form bis zur höchsten Möglichkeit gesteigert ist, um Betonung herbeizuführen, so ist auch Donne bestrebt, durch Häufung rhetorischer Formen den Gedanken eine möglichst effektvolle Wirkung zu geben. Vielfach erscheint die

Schwellform barocker Kunst in der steten Steigerung eines Gedankens. Parallel damit geht ein übertriebenes Pathos. Durch gewaltige Aufmachung und Aufbauschung wird oft der Eindruck des Theatralischen wachgerufen. Alles Maßvolle und Gebundene ist aufgehoben. Die Darstellung verliert die Echtheit und Natürlichkeit. Auch der religiöse Gehalt verschwindet an vielen Stellen in dem hüpfenden Spiel der Worte. Ferner ist in seinen Predigten oft eine derbe Sinnenhaftigkeit, ein weiteres Merkmal barocker Predigt, zu finden.

Donne berührt sich eng mit der Formengebung des Barock. Überall zeigt sich die Ausschmückung einer Idee mit tausendfältigem Kleinwerk, die unruhige Vielteiligkeit, die Häufung von Ähnlichkeiten, die weitschweifige Inversion, das nervöse Spiel mit Pol und Gegenpol, die hastige Bewegung und die Vorliebe für geistige Verrenkungen. Wenn Donne der Natur des Lichtes oder der Lichtsymbolik ein so großes Interesse zuwendet, wenn er für seine Vergleiche nicht eckige Formen sondern den Kreis nimmt, so folgt er darin der barokken Kunst. Oder wenn er die Trinität so häufig zum Gegenstand seiner Predigt macht, so spricht daraus nicht so sehr der dogmatisch geschulte Theologe sondern der Barockmensch, für den dieses Geheimnis mit seiner Symbolik in der Natur, der Antithese von Einheit und Vielheit, den Relationen der Personen untereinander einer inneren Lebenshaltung entsprach. Die Trinität ist die beliebte Darstellung des Barockkünstlers, wobei die Emanation der Personen sowie die Einheit in der Vielheit durch eine in sich verschlungene Darstellung sowie durch Betonung des Schwungvollen und des Ineinanderflutens besonders charakterisch hervortritt.

Auch darin steht Donne unter seinen Zeitgenossen einzig da, daß er sich eng an die Eigenarten des spanischen Barock anschließt. Der pessimistische Zug, der sich bei der Dichtung in der Freude am Todesgedanken, in der Neigung zu breitem Ausmalen der Verwesung und der Verfallserscheinungen zeig verläßt auch seine Predigten nicht. In seiner letzten Predigt steigert sich die Auskostung des Todes und seiner Umstände bis zur Ekstase. Pessimistich bleibt seine religiöse Lebenshaltung. Übermäßig betont er Sünde und Elend der Welt.

Die Symbolik des Blutes und der Tränen, die realistische Schilderung der Hinrichtungen, die große Aufmerksamkeit, welche er den Märtyrern, ihrer Stellung in der Kirche, ihrer Todesart und den Todesumständen zukommen läßt, ist Eigenart des Barock. Ebenso das starke Hervortreten des weltlichen Elementes in dem Streben zum Transzendentalen. Donne hat keine ehrfurchtsvolle Scheu vor der Welt des Jenseits. In seinen Gebeten findet sich mehr Heftigkeit, Schrei und Nachdruck, als verhaltene Andacht und zartes Seelentum.

Einzigartig sind seine Dichtung und Prosa darin, daß sie unmittelbarer Ausdruck einer barocken Seele sind. Die Dichtung wurde aus einem Erlebnis des Widerstreites zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit, Weltlichkeit und Religiosität geboren. Lange beherrschte ihn, der getrieben war von hypertrophischer Wissensgier, der Zwiespalt von Vernunft und Glaubenshaltung. Ein verhaltener Kampf zwischen dem Gnostiker und Fideisten in ihm blieb bestehen, auch nachdem er in der scholastischen Synthese von Glauben und Wissen eine Lösung gefunden hatte. Donne verkörpert nicht nur die barocke Antithetik, sondern auch die ewige Antinomie des menschlichen Daseins überhaupt: die große Polarität von Idealismus und Realismus, von Subjekt und Objekt, von Kraft und Form.

Lebenslauf.

Am 30. September 1896 wurde ich, Josef Kortemme, zu Laer, Kreis Steinfurt (Westfalen) geboren als Sohn des Postmeisters Gerhard Kortemme und seiner Ehefrau Johanna, geb. Sandmann. Ich wurde in der katholischen Religion erzogen. Zuerst besuchte ich die Volks- und Rektoratschule meiner Heimat und dann das Realgymnasium in Ahlen (Westfalen). Während des Weltkrieges war ich ein Jahr im Reichstelegraphendienst tätig und stand 3 Jahre als Soldat im Felde. Nach Erlangung der Reife eines Realgymnasiums und eines humanistischen Gymnasiums studierte ich Philosophie, Philologie und Theologie in Münster (Westf.) und Dublin (Irland).

Im Dezember 1924 wurde ich zum Priester geweiht und bestand im Dezember 1931 die Lehramtsprüfung für höhere Schulen und das Examen Rigorosum im Juni 1932.

Für die Anregung und Förderung meiner Arbeit bin ich Herrn Prof. Dr. Wolfgang Keller zu besonderem Dank verpflichtet.